



المجلة

مجمع اللغة العربيّة

الناصرّة، العدد 10، 2019

المجلة

مجمع اللغة العربية

الناصره، العدد 10، 2019

مجلة علمية محكمة

يصدرها: مجمع اللغة العربية، الناصره

هيئة التحرير:

محمود غنايم

نبيه القاسم

مصطفى كبها

مدير التحرير:

محمود مصطفى



الهيئة الاستشارية:

إسماعيل أبو سعد

جامعة بئر السبع

راسم خماسي

جامعة حيفا

جوزيف زيدان

جامعة أوهايو، الولايات المتحدة

ساسون سوميخ

جامعة تل أبيب

محمد صديق

جامعة بيركلي، الولايات المتحدة

محمد علي طه

كاتب

قيس فروو

جامعة حيفا

AL-MAJALLA
Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 10, 2019

المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصر، عدد 10، 2019

مجمع اللغة العربية
האקדמיה ללשון הערבית
The Arabic Language Academy



الناصر
©جميع الحقوق محفوظة

אל-מגילה
כתב עת האקדמיה ללשון הערבית
כרך 10, 2019

مَجَلَّةُ الْعَرَبِيَّةِ

تصميم: وائل واكيم

مجمع اللغة العربية في إسرائيل
האקדמיה ללשון הערבית בישראל
The Arabic Language Academy In Israel

www.arabicac.com
majma1@bezeqint.net

للمراسلات

Paulus the 6th 33a
POB 51046, Nazareth 1616602
Tel: 04-8622070
Fax: 04-8622071

נצרת, רח' פאולוס השישי, 33א
ת.ד. 51046 מיקוד 1616602
טל: 04-8622070
פקס: 04-8622071

الناصر، شارع بولس السادس، 33أ
ص.ب. 51046 منطقة بريدية 1616602
تليفون: 04-8622070
فاكس: 04-8622071

خَصَّصَ هَذَا الْعَدَدَ لِمَوْضُوعِ

الْخَطَابِ الثَّقَافِيِّ

الْمَحَرَّرَ لِهَذَا الْعَدَدِ:

مُصْطَفَى كِبَهَا

المحتويات

9	ميسون إرشيد-شحادة، مفردات الخطاب الديني وتأثيره على تشكّل المجموعات القومية والتجسير بينها: الشيوعيون العرب في فلسطين الانتدابية وتحت الحكم الإسرائيلي (1925-1967).
43	يسرائيل جرشوني، خطاب التنوير والحداثة في مصر: دور أحمد لطفي السيد والجريدة، 1907-1915.
85	إحسان الديك، الخطاب الميثولوجي في الطقوس الشعبية الفلسطينية، تمثال عشتار نموذجًا.
97	محمود غنايم، خطاب الهوية في القصة الفلسطينية المقيمة (1948-1991).
131	رياض كامل، الخطاب الأيديولوجي في رواية "سيرة بني بلوط".
155	مصطفى كبها، الخطاب الإعلامي ودوره في صياغة حدود الحيّز العام: الصحافة العربية في فترة الحكم العسكري في إسرائيل كحالة بحث.
189	قيس ماضي فرو، اللغة والخطاب والسردية في الكتابة التاريخية في الغرب: نماذج نظرية مختارة.
213	روضة مرقس-مخول، الخطاب الكولونيالي ومساهمته في تمييع الذاكرة الجماعية: تغييب الدور الاقتصادي للنساء الفلسطينيات القرويات مثلاً.

مفردات الخطاب الديني وتأثيره على تشكّل المجموعات القومية والتجسير بينها: الشيوعيون العرب في فلسطين الانتدابية وتحت الحكم الإسرائيلي (1925-1967)

ميسون إرشيد شحادة*

جامعة بار إيلان

ملخّص

يقدم هذا المقال دراسة مجهرية، تبحث ظروف ودوافع استخدام قياديين ونشطاء سياسيين عرب، من الحزب الشيوعي في فلسطين الانتدابية، وبعد ذلك في إسرائيل، لمفردات الخطاب الديني (Religious Terminology). وتقدم الدراسة تصنيفاً زمنياً فيه تسلسل تفاعلي للظروف التي أملت وأثرت على أهداف استخدام الخطاب الديني في طيّات الخطاب السياسي والوطني للشيوعيين الفلسطينيين العرب في الحزب الشيوعي. تفضي الدراسة إلى استنتاج مركزي يؤكد أنّ استخدام مفردات الخطاب الديني في خطاب الشيوعيين العرب قبل وبعد قيام دولة إسرائيل، تمّ بهدف تحقيق الشرعية والهيمنة في ثلاثة مجالات: الفضاء الفلسطيني-العربي، الفضاء العربي-اليهودي، الفضاء الكوسموبوليتي المنتمي للشيوعية. كما وتصل الدراسة إلى استنتاجات أخرى وبضمنها أنّ الخطاب الديني شكّل أداة تكثّل للمجموعات داخل هذه الفضاءات وتجسير فيما بينها.

كلمات مفتاحية: الخطاب الديني، الشيوعيون-الفلسطينيون العرب في إسرائيل، الشيوعية، الماركسية، أدوات تشكيل/هندسة وطنية، الإلحاد، التسلسل التفاعلي.

* ميسون إرشيد شحادة. تعد للدكتوراة في قسم العلوم السياسية، جامعة بار إيلان.

مقدمة

من المعتاد أن يعرّف الدين بأنه "مجموعة من المعتقدات الروحية التي تحدد في الخطاب الجمعي، والذي يتم تثبيته وترجمته بممارسات يقوم بها الأفراد، المجموعات والمؤسسات التي تنضوي في انتمائها لهذا الدين (Lincoln, 2003). بحسب هذا التعريف، يكون الدين واحدا من المركبات التي تؤثر على تعريف الهوية والآراء والقيم والشرعية، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات الرسمية أو الدول. (Fox and Sandle, 2004: 176-177) وعلى هذا الأساس، تحدّد مؤسسات الدولة والشخصيات المؤثرة فيها السياسة الخارجية والداخلية، انطلاقا من هويتهم وثقافتهم الدينية، يتأثرون ويؤثرون بها على غيرهم بحسب موقعهم في هرم السلطة (Warner et al., 2011). وهكذا يشكّل الدين، رغم أنه عامل ثابت ومرتبب بتاريخ زمني قديم، قوة تؤثر على تشكيل الأفكار الاجتماعية والسياسية الحديثة وحتى العلمانية، مثل القومية (Chadwick, 1990).

بشكل عام، كانت العلاقة بين الدين والشيعوية والقومية موجودة دائما في العالم العربي. معظم النشطاء السياسيين الشيوعيين في الدول العربية لهم جذور في عمق الثقافة الدينية، ومعظم القادة الذين أظهروا ولاء للاشتراكية، اعتمدوا اشتراكية مستقاة من الدين الإسلامي. ولهذا، حاولوا صياغة نوع من "الاشتراكية العربية"، لها مفهوم وأسس ماركسية وقومية عربية وإسلامية على حد سواء (Froese, 2008). ويمكن القول، إن القادة والنشطاء السياسيين المسلمين وأيضا اليهود والمسيحيين في الدول العربية، سمحوا للشيعوية أن تدخل أبوابهم لأنهم رأوا فيها تطبيقا عمليا لقيم العدالة الاجتماعية المترسخة بقوة في عقيدتهم الدينية. هذا التكامل الديني، استقرّ في روح الشيوعيين الثورية، خاصة وأنه دعم نضالهم ضد الاضطهاد، وفي السعي من أجل الاستقلال وتحقيق الذات (Froese 2005). بالإضافة لذلك، سمح النهج الماركسي، في نظريته المزدوجة لوظيفة الدين، للناشطين والزعماء السياسيين بأن يكونوا شيوعيين وفي نفس الوقت محافظين على هويتهم الدينية، وحتى متدينين على مثل حال النشطاء "الأئمة" في الحزب الشيوعي السوداني (جزماتي 2015: 6). فقد قدم ماركس في مقاله "عن فلسفة هيغل" (1844)، وربما بتأثير من معلمه فويرباخ، وجهة نظر ليست ماركسية تماما، وإنما جدلية نيوهيجيلية يسارية، نظرت إلى الدين بشكل مزدوج: القبول أو الشرعية، وفي ذات الآن، الاحتجاج ضدّ المعاناة ومسبباتها. في

الحقيقة، لم يقدّم ماركس ولم يتناول أي نقاش جدّي عن الدين، وكتاباتة عن الدين كانت مقتضبة جدًّا. فقط في وقت لاحق، وفي كتابه المشترك مع إنجلز الأيديولوجيا الألمانية (1846)، قدم ماركس عرضاً للواقع الاجتماعي، أظهر فيه أنّ الدين واحد من أشكال الأيديولوجيات العديدة - إنتاج روحي لشعب، يعكس وعيه العقائدي، ويرتبط بإنتاج مادي وبالعلاقات الاجتماعية ذات صلة. كان إنجلز ماديًا، ملحدًا وعدوًّا للدين، وبالرغم من هذا، أظهر اهتمامًا كبيرًا بالظواهر الدينية ودورها التاريخي. كما ماركس، رأى إنجلز الدور المزدوج للدين، ومع هذا أضاف تحليلًا موسّعًا للعلاقة بين الحركات والأشكال الدينية ("Religion") وبين الصراع الطبقي. رأى إنجلز برجال الدين مجموعة اجتماعية لا متجانسة لها تأثير متباين بحسب موقعها وسلطتها (مثلًا في رأس هرم الإقطاعية أو جزء من ثورة الفلاحين).¹ واتفق هو وماركس على أنّ القوة الثورية الكامنة في الدين، هي ظاهرة ولّت، وليس لها أيّ تأثير أو أهمية في الصراع الطبقي الحديث. جوبه هذا الموقف بالكثير من الانتقادات، وخاصة من قبل علماء الاجتماع الماركسيين، مثل مايكل لوي (Lowy 1996, 2005) وجون مولينو (Molyneux, 2008) اللذين انتقدا المفكرين بأنهما لم يميّزا في موقفهما هذا بين الإيمان الديني لشعوب في بلدان مضطهدة، وبين الإيمان الديني لشعوب لا تعاني الاضطهاد، وأنهما لم يبذلا جهودًا كافية لتحليل الوعي الديني لدى المجموعات المختلفة، من أجل فهم الحاجات الإنسانية الحقيقية، والظروف النفسية الاجتماعية المخفية التي أوجدت هذا الوعي.

لم يختلف لينين عن ماركس وإنجلز في مواقفه تجاه الدين، فقد دعا إلى اتّباع أسلوب الإقناع العقلاني والمنطق الأيديولوجي، واستخدام الصحافة وغيرها من المواد الإعلامية لمكافحة استغلال الدين والشخصيات الدينية. وكما هو معلوم، اشتدّت في فترة ستالين الحرب ضد الدين، وشهد الاتحاد السوفييتي تاريخًا صعبًا من الإلحاد السياسي (Dawkins, 1993). لكن مقابل تنامي الإلحاد، ارتفعت أصوات الحركات الدينية الصغيرة، واستمر ذلك إلى أن اتضح في زمن جورباتشوف أنّ الدين هو جزء من الهوية الوطنية، فاستعادت الكنيسة الأرثوذكسية مكانتها وذلك بمساعدة الدولة التي شنت من قبل ضدها الحرب والعداء (McAnulla, 2012).

1 انظر كتاب إنجلز: (1880)، والذي بيّن فيه أن المصالح المادية المحسوسة تختبئ وراء كل ارتباط بالدين.

عربي وقومي ومتدين وشيوعي

في الاتحاد السوفييتي السابق، كانت الشيوعية السوفييتية واقعا سياسيا تكيف معه الإسلام. فقد وجد القادة المسلمون في فلسفة الفكر الشيوعي السوفييتي، تحقيقا لقيمة العدالة الاجتماعية في الإسلام، وتحقيقا لإرادة الله. لذلك، في مركز آسيا (قازاخستان وقرغيزستان وطاجيكستان وتركمانستان وأوزبكستان)، لم يهاجم السوفييت المؤسسات الدينية إلا في مرحلة متقدمة، وعليه فقد سمح الزعماء الدينيون للمسلمين هناك، المشاركة في مشاريع، اقترحها عليهم الشيوعيون السوفييت (Froese, 2005). واقع النظام الشيوعي المهيمن لم يكن موجودا في الشرق الأوسط ذي الأغلبية المسلمة. الأحزاب الشيوعية في فلسطين ومصر وسوريا ولبنان وغيرها أنشئت عندما مرت بلدانهم من الحكم العثماني الذي دام حوالي 400 سنة، إلى عهد الانتداب البريطاني والفرنسي (1918 - اتفاقية سايكس بيكو).

كان تأسيس دولة إسرائيل (1948)، ونهاية السيطرة البريطانية المباشرة على المنطقة، وازدياد أهمية صناعة النفط من العوامل المهمة في إنشاء الشرق الأوسط الحديث. لكن وعلى الرغم من مساندة ستالين الكاملة في إقامة دولة إسرائيل، إلا أنّ إسرائيل وبشكل تدريجي أصبحت حليفة الولايات المتحدة. وهكذا، وفي إطار الصراع بين الكتل العظمى، أقام السوفييت علاقات وثيقة مع الرئيس المصري جمال عبد الناصر، مع صدام حسين العراقي، وبعد ذلك مع الرئيس السوري حافظ الأسد، وهؤلاء تعهدوا بهزيمة "الإمبريالية الغربية" وذراعها "إسرائيل"، وتحقيق الرخاء بين الجماهير العربية من خلال نظم اشتراكية ليست شيوعية. وهكذا، وعلى الرغم من أنّ الأحزاب الشيوعية في العراق والسودان كانت أكبر الأحزاب العربية في بلدانها، إلا انها لم يصلا لا هما ولا الأحزاب الشيوعية العربية الأخرى إلى سدة الحكم بشكل مباشر.

بالنسبة للشيوعيين العرب في إسرائيل، يمكن القول، إن ظروف تأسيس دولة إسرائيل، كانت السبب في أنهم تحوّلوا إلى تيار مركزي في الحركة الوطنية تقريبا بشكل حصري خلال فترة الحكم العسكري 1948-1967. وقتها، تم تهجير قادة الأحزاب القومية في فلسطين قبل عام 1948 (الحزب العربي الفلسطيني (معسكر الحسيني)، حزب الدفاع الوطني (معسكر النشاشيبي)، حزب الاستقلال) إلى خارج فلسطين، أو تمت تصفيتهم، أو بقوا في المناطق الفلسطينية خارج حدود إسرائيل. ولهذا وبعد موافقتهم على قرار التقسيم، تمكن مؤسسو عصبة التحرر الوطني،

ومعظمهم كانوا من المسيحيين، من تولى قيادة الحركة الوطنية للعرب، على الرغم من أنّ نسبة المسيحيين المثوية بين السكان العرب في عام 1948 لم تتعدّ 21.5%².

كانت ظاهرة قيادة الأحزاب الشيوعية العربية من قبل أعضاء من الأقليات الدينية والعرقية أمراً شائعاً بين معظم الأحزاب الشيوعية العربية. من قراءة تاريخ هذه الأحزاب، يمكن تفسير ذلك عبر ستة أسباب رئيسية هي: أ. تحييد الطائفية والعرقية تحت مظلة الهوية الشيوعية الجامعة داخل الحزب، مهدّ الطريق لأفراد الأقليات لإثبات قدراتهم وتقدمهم في سلم القيادة؛ ب. لم تعرف فترة الأربعينيات والخمسينيات ما سّماه عبد الناصر "نوبة الدين"، فقد سادت في ذلك الحين العلمانية والفكر العلماني (Secularism)، ولم تنجح الحركات الدينية المحافظة في جذب العناصر الشابة؛ ت. رأت الأقليات كما الأغلبية على حدّ سواء بالشيوعية حلّاً اشتراكياً يمكن من خلاله محاربة الإمبريالية وقوى السيطرة؛ ث. نظرت الأقليات إلى الشيوعية كدرع ضد الظلم وعدم المساواة والاضطهاد والعنصرية الموجهة ضدهم، ومن خلالها أرادوا قيادة هذا النضال؛ ج. أظهرت الأقليات القومية انتماء وطنياً حقيقياً، وبالتالي تم قبولها في مركز الزعامة داخل الحزب؛ ح. مكّن عدم اتّباع سياسة الإكراه أو الإقصاء الديني أبناء الأقليات من التشبث بهويتهم الدينية داخل الأحزاب الشيوعية العربية والاستمرار بنشاطهم السياسي.

سامي ميخائيل، شمعون بلاص، داود بن سلمان، وساسون سوميخ، هم أمثلة على أقليات من يهود العراق. هؤلاء جميعاً تلقوا تعليمهم في مدارس الطائفة، وانضموا إلى الحزب الشيوعي لأنهم رأوا أنفسهم عراقيين وطنيين، ووجدوا في الشيوعية القوة الوحيدة التي يمكن أن تعطي اليهود صوتاً ضد اللاسامية ومحاربتها بشكل فعلي. أيضاً، جوزيف روزنتال، وهنري كورييل، وهليل شوارتز، ومارسيل إسرائيل كانوا يهوداً من العناصر المهمة في ترسيخ ونمو الشيوعية في مصر، وعلى الرغم من كونهم مثقفين أبناء طبقة ميسورة الحال، فإنهم انضموا للشيوعية لأنهم كانوا قوميين مصريين، ووجدوا في أنفسهم رغبة قوية في مواجهة العنصرية ضدهم بصفتهم يهوداً، ولمحاربة الظلم الاجتماعي والفقر وعدم المساواة الصارخة في مصر (Ginat, 2011).

2 عدد المسيحيين في فلسطين عشية حرب 1948 كان 148000. كنتيجة للحرب، غادر العديد من العرب المسيحيين فلسطين، وبقي منهم حوالي 34000 في أراضي دولة إسرائيل، وهكذا ارتفعت نسبتهم بين السكان العرب إلى 21.5%. فيما بعد، وبسبب انخفاض معدلات المواليد لديهم، قياساً بالسكان المسلمين، انخفضت نسبة المسيحيين العرب بين السكان العرب في دولة إسرائيل، واليوم تبلغ حوالي 8%.

"اعتقدنا أنّ الحل الصهيوني سيخلق في نهاية المطاف نوعاً من الغيتو، لجماعة يهودية أخرى في الشرق الأوسط، تهيمن عليها أغلبية مسلمة تعاني وبشدة من القومية المتطرفة. لقد تبيننا الشيوعية لأنها كانت مفيدة لليهود، وكانت القوة الوحيدة التي تحدثت عن معاداة اللسامية، وحرابتها في الواقع". (سامي ميخائيل، 2000)

لكن وعلى الرغم من الأفكار الثورية والروح الوطنية القوية، والقدرة التنظيمية التي بنيت على أساس علمي للمدرسة الماركسية واللينينية، كان عدم النجاح في المزوجة بين الدين والشيوعية هو السبب الرئيسي لعدم نجاح الأحزاب الشيوعية العربية بالوصول إلى السلطة. خلافاً للشيوعية الإسبانية أو لمدرسة فرانكفورت أو لليسار الفرنسي، لم تقم الشيوعية العربية ببناء نظرية محلية تتكيف مع الظروف الاجتماعية، والطبقية، والخاصية الثقافية والدينية للعالم العربي. صحيح أنّ هادي العلوي والعفيف الأخضر وحسين مرّوة حاولوا البحث في التراث العربي والإسلامي لتحقيق نوع من التناغم بين الفكر الماركسي والتراث الديني، إلا أنّ محاولاتهم تلك كانت فريدة لم ترتق إلى حد النظرية، وحتى لم يتم انتقادها أو توسيعها (أبو خليل، 2009).

كان النقاش حول الصراع بين "الإمبريالية المتديّنة" و"الاشتراكية الموحدة" الذي نشر في مجلة **قضايا سودانية** (نشرة 24، أكتوبر 2000)، مثالا على رغبة أعضاء الحزب السوداني في التمسك بهويتهم الدينية، وتقديم أنفسهم كحركة ثورية وطنية تقاوم قوى الإمبريالية الحديثة. من أجل إضفاء الشرعية، عرّف الشيوعيون السودانيون هويتهم الشيوعية كمشقة من هويتهم الدينية. وتم عرض دين الإسلام كدين ونظام اشتراكي يمكنه الحفاظ على القيم الروحية، وإقامة العدل والمساواة بين جميع البشر. كما وتم عرض الشيوعية كنظام سياسي واجتماعي يحقق التطلعات السياسية للإسلام. لكن وصمة الإلحاد طغت على هذه الجهود، وكما سبق وأسلفت، لم يتمكن الحزب السوداني من الوصول إلى زمام السلطة.

كان جوهر الانتماء القومي (العربي/الإثني أو الكوسموبوليتي/الشيوعي)، وسياسة الاتحاد السوفييتي، وعوامل أخرى إضافية، حدّت من قدرة الأحزاب الشيوعية على التنافس مع الأحزاب المحلية الأخرى؛ فقد وجّه نقد شديد لخالد بكداش ذي الأصول الكردية، والذي رسم وجه الشيوعية الحديثة في الدول العربية، لتمسّكه الصارم بحذافير نهج الماركسية اللينينية، ولتقديمه مصالح الاتحاد السوفياتي على المصالح الإقليمية للأحزاب الشيوعية العربية، ومن بين هذه المصالح، عدم

موافقته على الكفاح المسلّح ضد إسرائيل (على الأقل حتى السبعينات). مثل هذا الموقف، وغيره من المواقف، مثل الموافقة على قرار الاتحاد السوفييتي بالنسبة لتقسيم فلسطين، ومشاركة الشيوعيين العرب في السياسة الإسرائيلية، خلق صورة جرت فيها المزاوجة بين الشيوعية والصهيونية، وأثّرت على نفور الجماهير من الأحزاب الشيوعية العربية. وهكذا، وعلى الرغم من أفكارهم وأعمالهم الثورية على المستويين الوطني والاجتماعي، أُجبر الشيوعيون العرب على إقامة تحالفات مع الأحزاب الحاكمة أو المعارضة المحلية لفرض وجودهم وشرعيتهم السياسية (أبو خليل، 2009). في وسط هذه الظروف، وبين جمهور متمسك بعقيدته الدينية، كان أستعمال مفردات الخطاب الديني أداة مكنت الشيوعيين العرب من التأثير على الجماهير.

بشكل عام، كان الخطاب الديني أداة ساعدت مصممي الرأي العام والهوية في "هندسة" واقع جديد، و/أو تغيير وإصلاح و/أو الحفاظ على واقع قائم (McClelland 1966; Wright 1978; Baldwin 1989). استعمال مؤثرات على الجمهور من قبل النخب السياسية أو المثقفة أو الصحافية، ومن ضمنها الخطاب الديني، أصبح أكثر تواترا في محاور مفصلية تحدث وتهدّد بتغيرات اجتماعية واقتصادية و/أو سياسية وثقافية (Hobsbawom, 1990). خلال هذه الظروف، تمّ استخدام مفردات الخطاب الديني لأنه يحمل محتوى "إلهيا" لا يمكن الطعن به، ولأنه من بين أكثر الأدوات قدرة على لمس العاطفة والوجدان، ولأن المسؤول عن النص الديني هو الله، فإنّ كل شخص يستطيع استخدامه وتفسيره بطريقة تخدم مآربه. ونتيجة لذلك، في كثير من الحالات، استخدمت الأديان ونصوصها لتبرير أيّ شيء تقريبا: السلام والحرب، والفصل العنصري والعبودية، وحتى الإبادة الجماعية (Appleby, 2012).

في الوقت نفسه، استخدام الخطاب الديني من قبل السياسيين له قوانينه وتقيداته الخاصة: 1. يشكل استخدام الخطاب الديني سيفا ذا حدين ضد من يستخدمونه. فالقادة الذين يعتمدون على الخطاب الديني يكونون من أكثر المعرّضين لخطاب مضاد لتقويض شرعيتهم الدينية؛ 2. الخطاب الديني فعّال أكثر لدى جمهور له نفس المعتقدات الدينية، وتقل فعالية الخطاب الديني وسط جمهور له معتقدات دينية مختلفة؛ 3. توجيه خطاب ديني من قبل سياسي ذي مركز ديني أو شخصية تبتّ ورعا أو التزاما دينيا "يدرّ أرباحًا" (يؤثر بشكل إيجابي) أكثر من استعماله من قبل سياسي لا يملك هذه الصفات؛ 4. لا يؤثر كل خطاب ديني بشكل متساو حتى إن وجّه من

قبل نفس الشخص ولنفس جمهور الهدف، لارتباط ذلك بالظروف المحيطة بهذا الاستعمال (Fox, 2018 :60-71).

يمكن أن نلخص فنقول إن استعمال مفردات الخطاب الديني مرتبط بشخصية المستعمل، والمضمون والظروف المحيطة باستخدامه ونوع الجمهور المستهدف. يبحث هذا المقال في استعمال مفردات الخطاب الديني من قبل العرب في الحزب الشيوعي الإسرائيلي وقبل هذا في فلسطين الانتدابية.

سيحاول المقال الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. في أي ظروف استعمل الشيوعيون العرب في فلسطين الانتدابية وفي دولة إسرائيل مفردات الخطاب الديني؟
2. لأي غرض استعملت مفردات الخطاب الديني من قبل الشيوعيين العرب في فلسطين الانتدابية وفي دولة إسرائيل؟
3. كيف تمكّن الشيوعيون العرب في فلسطين الانتدابية ودولة إسرائيل من استخدام مفردات الخطاب الديني في حين أنّ قيادة حزبهم نادت بالإلحاد؟

قبل الإجابة عن الأسئلة أعلاه، سنقوم أولاً بعرض ملخص لتاريخ مجموعة البحث.

1. الحزب الشيوعي في فلسطين الانتدابية وفي إسرائيل

خلفية تاريخية

المرحلة التأسيسية (1919-1925): نشأت جذور الحزب الشيوعي الإسرائيلي من الحزب الشيوعي الفلسطيني (P.K.P)، وجذور هذا الأخير نبتت من حزب العمال الاشتراكي، الذي تشكل من مجموعة نشطاء انفصلوا في عام 1919 عن "بوعلي تسيون"، وعن إطاره "أحدوت هعفوداه"، لأنها رأت فيه إطاراً مبنياً على أسس البرجوازية والرأسمالية، متخلياً عن التزامه بالاشتراكية. في المؤتمر الأول الذي عقد في يافا (آذار 1919) تقرر تأسيس الحزب الشيوعي الفلسطيني، على أن

يشمل جميع العاملين في فلسطين بغض النظر عن جنسياتهم وطوائفهم، وفي المؤتمر الثاني الذي عقد في حيفا في أكتوبر 1920 دعا الحزب لإنشاء فرعين عربي ويهودي.

بدايات التعريب (1925-1933): على الرغم من أنّ الكومنترن (Comintern - الجمعية الدولية للأحزاب الشيوعية التي يسيطر عليها الاتحاد السوفييتي) كانت على علم بأن أعضاء ال-P.K.P اليهود كانوا على مستوى كاف من الوعي الماركسي، وأنهم على استعداد للتضحية بالنفس من أجل تحقيق الثورة العمالية، إلا أنهم شكّوا بتوجهاتهم اليمينية وتوقعهم في "الغيتو اليهودي"، وانعدام ثقتهم في قدرة العرب على الانضمام إلى المعسكر الشيوعي.³ لإخماد هذه الشكوك، حدّد الكومنترن تعامله مع أعضاء عرب ويهود يعيشون في فلسطين، وليس مع مهاجرين يهود جاءوا من أوروبا كجزء من الهجرة الصهيونية. بطبيعة الحال لم تقبل القيادة اليهودية ولم تجر أي تغيير في سياستها بالنسبة للعرب في الحزب. رداً على ذلك، أرفق الكومنترن رسالة (26 تشرين الثاني 1929)، انتقد فيها بشدة قيادة الحزب وأمرها على الفور ببدء عملية التعريب (תהב', 2006: 202). مراجعة مراسلات الثلاثينيات تؤكد على عملية إقصاء للأعضاء اليهود من المناصب القيادية ونقلهم إلى مناصب استشارية للعرب. وبدأ إرسال الطلاب العرب للتدريب في موسكو.

بعد عملية التعريب، تم كتابة الملصقات الحزبية باللغتين العربية والعبرية، بدل لغة البيديش (لغة فيها خليط من المفردات الألمانية والعبرية) والتي كانت اللغة المتبعة في المراسلات والإعلانات بين الشيوعيين الأوروبيين. تغيرت مواقف الحزب المعلنة اتجاه الهستدروت بألقاب مثل "منظمة النازية" و"الاجتماعية الفاشية"، واتهم هشومير هتسعر الذي انضوى غالبية اليهود المهاجرين تحت لوائه بظلم العمال العرب، والتعاون مع النظام الرأسمالي، وبدأ الحزب يهاجم ويحارب هجرة اليهود، هذه الأسباب ومثلها أدت إلى ترك كثير من الأعضاء اليهود صفوف الحزب (מ'ר, 2011: 30-34).

لم تكن قضية قيادة الحزب قضية سهلة بالنسبة للكوادر اليهودية المحنّكة وللأعضاء العرب الذين وجدوا أنفسهم فجأة في قمة القيادة. كان نجاتي صدقي ومحمود المغربي من بين الزعماء

3 في عام 1928 بلغ عدد العمال العرب في الحزب ثلاثين: انظر رسالة من الكومنترن إلى اللجنة التنفيذية لحزب العمال الكردستاني، 1928/12/7. راجع: תהב', 2005, למ' 147.

الشيوعيين العرب الأوائل في الحزب. ولد صدقي في القدس، والمغربي ولد في قرية كفر سبت في مرج ابن عامر ونشأ في يافا والقدس، كلاهما كانا مسلمين، وتم إرسالهما من قبل الحزب للدراسة في الاتحاد السوفييتي في عشرينيات القرن العشرين. رافق كلاهما تأسيس الأحزاب الشيوعية العربية: السورية، اللبنانية، المصرية والعراقية، واضطهد كل منهما من قبل البريطانيين، واحتجز في فلسطين. كما أمضى المغربي العديد من الاعتقالات خارج فلسطين، خاصة في باريس بتهمة اغتيال الملك جورج السادس خلال التمرد من أجل استقلال الجزائر. وكان صدقي أحد أولئك الذين أداروا الدعاية ضد الفاشية باللغة العربية على مختلف الجبهات لقوات الجمهورية الإسبانية (كها، 2018). على الرغم من تدريبهما، لم يتمكن أيٌّ منهما من البقاء في القيادة، فقد تمّ ترحيلهما من قبل البريطانيين في بداية عام 1931 إلى خارج فلسطين تاركين وراءهما فراغا في القيادة.

تقوية جذور التعريب (1933-1937): في ظل تحذيرات الكومنترن وانتقاداته الحادة (انظر رسالة من 27 أغسطس 1933)⁴، وقد دعمتها رسالة نجاتي صدقي من خارج فلسطين إلى الكومنترن ضد قيادة الحزب اليهودية⁵، تبذلت القيادة الأوروبية ليحلّ مكانها يهود محليون (مثير سلونيم وسمحة تسباري)، وعربي فلسطيني من يافا (رضوان الحلو، أو كما درجت تسميته باسم "الرفيق موسى"). تحت قيادة الثلاثة، قويت علاقة الحزب مع الفلاحين، وخرج الحزب من حالة العزلة. ومع بدء الاضطرابات في أكتوبر 1933 ضد قضية أرض وادي الحوارث، والاشتباكات العنيفة بين المتظاهرين الفلسطينيين والشرطة البريطانية (لأول مرة في تاريخ الانتداب البريطاني، كان غضب الجماهير الفلسطينية موجها ضد السلطات فقط) اغتتم الحزب الفرصة وحاول فرض نفسه بين الجماهير كحزب معاد للإمبريالية. ولكن هذه الجهود لم تتكلل بالنجاح، وذلك بسبب وجود الأحزاب القومية التي ملأت الفضاء السياسي الوطني، ونظرا لعدم تقبل الجماهير للشراكة مع اليهود (שפיגל, 2002).⁶

وجود سلونيم وتسباري جنباً إلى جنب مع "الرفيق موسى"، شكل عهداً من الشراكة بين العرب واليهود المحليين وليس مع يهود مهاجرين استعماريين. وقد أدى هذا التوحيد إلى تنحية القضية

4 זהב', 2005, עמ' 304-305.

5 الشريف، 2004، ص 391-398.

6 الأدبيات ومذكرات قياديين يهود في الحزب الشيوعي الفلسطيني تشير إلى أنه خلال عشرينيات القرن الماضي وحتى أحداث عام 1929، قام الانتداب البريطاني بتوظيف عملاء داخل الحزب الشيوعي الفلسطيني لمراقبة الاتصال بين العرب والكومنترن. راجع:

שפיגל, 2002.

الوطنية جانبا وتحويل الانتباه إلى الجانب الثقافي. ومع ذلك فقد ازدادت وتنامت كتلة المعارضة من قبل المهاجرين الذين رأوا في أنفسهم الكفاءة والأسبقية في قيادة الحزب، خاصة وأنّ كثيرا منهم اشتركوا فعليا في ثورة أكتوبر في روسيا. هذه الكتلة أنشأت القسم اليهودي (הסקציה היהודית) من فرع القدس في عام 1937 (بقيادة حانوخ باجوزة). وسعت للانضمام إلى الساحة السياسية والتقرب إلى أطر عرّفقتها على انها "ديمقراطية وتقدمية" مثل مباي وهشومير هتسعر. مراسلات هذه الفترة تدل على أنّ خطابين منفصلين سادا في تلك الفترة: واحدا لليهود وواحدا للعرب. ركّز الأعضاء العرب على المشاكل المحلية بما في ذلك الهجمات على معسكر النشاشيبي واتهامه بالتعاون مع الانتداب البريطاني، وإدارة حوار مع حزب "الاستقلال" بسبب التنافس معه على نفس الهدف. في حين أنّ منشورات الأعضاء اليهود المنحدرين من أصول أوروبية صبت جهودها على الدعوة للانضمام إلى الحرب ضد الفاشية.

تعارض تشكيل أغلبية عربية في اللجنة المركزية للحزب، وانضمام أعضاء عرب جدد (أمين عارف وبولس فرح)، تماما مع قضية الاستيطان اليهودي في فلسطين والتوسع في الاستيطان اليهودي بعد موجة الهجرة الخامسة. لقد أدى دعم الكومنترن للنضال المسلح والتنكر للمطالب الوطنية لليهود في فلسطين إلى توسيع هوة الخلاف على أساس وطني والتصعد داخل الحزب. مع اندلاع الثورة الفلسطينية 1936-1939، ودعم قيادة الحزب للثورة وقيادتها، اتسع الصعد أكثر وتمهدت الطريق إلى المرحلة التالية، مرحلة الانشقاق.

صراع وطني أدى إلى الانشقاق (1937-1943): بعد الثورة الفلسطينية الكبرى في 1936-1939، بدأ الشيوعيون الفلسطينيون في تطوير سياسة تتوافق مع ظروف واقعهم السياسي. وقد ساعد ذلك إعلان الكومنترن (المؤتمر السابع، في صيف عام 1935) أنه سيمتنع عن التدخل مباشرة في المشاكل التنظيمية الداخلية لكل فرع. بعد أن رفع المركز ثقل قبضته، بدأت على الفور الصراعات بين قادة المجموعتين القوميتين تتعالى. ومع طرد الحزب من الكومونترن على خلفية التعاون مع الهستدروت في الإضرابات والمظاهرات، أعلنت موسكو تفكيك الحزب الشيوعي الفلسطيني، وتمّ الإعلان عن الانشقاق في عام 1943.

بعد الانشقاق، وجدت المجموعة العربية نفسها تؤسس عصبة التحرر الوطنية في يناير 1944. واستمرّت الجماعة اليهودية، بقيادة شموئيل ميكونيس، جنبا إلى جنب مع مؤير فيلنر وإستر

فيلنيسكا، بقيادة P.K.P.، بينما شكل سيمحا تساباري ومئير سلونيم "هئيجود هكومونستي هحينوخي" في عام 1944 الذي عرف فيما بعد باسم "الشيوعيون اليهود"، وكان ذا ميول صهيونية. وشكلت مجموعات يهودية منشقة، أحزاباً أخرى، وهذه اتحدت معظمها فيما بعد وشكلت الحزب الشيوعي الإسرائيلي-ماكي.

تشكيل عصابة التحرر الوطني، 1944-1948

أسس قادة عصابة التحرر الوطني، التي أعلنت في يناير 1944، مجموعات دراسة ماركسية تم نشرها في البداية في مراكز المدن، مثل القدس والخليل وعكا وحيفا والناصرة وغيرها. كانت هذه المجموعات عبارة عن خلايا صغيرة أسّسها مثقفون شكّلوا نواة الوعي البروليتاري الثوري (الطليعي) وفقاً للفكر الماركسي-اللينيني. تشكلت العصابة في وقت تسارعت فيه هجرة اليهود، وأيضاً في فترة كانت فيها الحركة الصهيونية والهستدروت تتسارعان لتنفيذ هدفين: "الاستيلاء على الأرض"، و"الاستيلاء على العمل" من أيدي العرب. كافحت العصابة احتلال العمل والأرض، وفي ذات الوقت سلّطت الضوء على معارضتها للقيادة الوطنية برئاسة المفتي، الحاج أمين الحسيني، منتقدة إقدامه على إنشاء علاقة مع دول المحور (ألمانيا وإيطاليا) خلال الحرب.

"يقف الشعب العربي الفلسطيني في هذه الحرب، في جبهة واحدة مع القوى الديمقراطية التي تناضل ضد الفاشية والنازية في جميع أنحاء العالم [...] حركتنا الوطنية هي حركة تقدمية في أهدافها وتطلعاتها، تسعى لتحقيق الازدهار الاجتماعي والثقافي والسياسي، من أجل تمكين الشعب العربي على المضي قدماً في مسيرته إلى الحرية".⁷

ناقشت العصابة القضية الفلسطينية، وأصدرت مذكرة تفصيلية للأمم المتحدة (أغسطس، 1947) أصرت فيها على أنّ المشكلة اليهودية لا ينبغي أن تحلّ على حساب القضية الفلسطينية. وشددت على أنّ القضية الفلسطينية هي مشكلة استقلال لتحرير الأرض من الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وعارضت الاشتراك في المقاومة أو حل الصراع بشكل مسلح بأي شكل من الأشكال.

كما نعلم، فإنّ الاتحاد السوفييتي قد دعم قرار الأمم المتحدة حول التقسيم (29 تشرين الأول 1947). وفي ضوء هذا الدعم، ونظراً لدعم الأحزاب الشيوعية في الدول العربية للقرار، اجتمعت

7 الاتحاد، نشرة 10.09.1944. مقال لبولس فرح، تحت عنوان: "العمال العرب وقضية التحرر الوطني".

قيادة العصابة في الناصرة، وبأغلبية الأصوات، اتفق على تأييد قرار التقسيم الذي عارضته بشدة من قبل. وقبل أن تخمد نيران حرب 1948 ومع نهاية سبتمبر 1948، أعلنت العصابة عودتها إلى حوض الحزب الموحد، وانضوت تحت جناح الحزب الشيوعي الإسرائيلي (ماكي).

الوحدة بعد حرب 1948

رغم أنّ الحزب تشكل من 700 عضو يهودي من أصل 1000 في سنة 1948، إلا أنه ارتسم كحزب يسعى إلى التعبير عن الاحتجاج القومي للجماهير العربية. قسم كبير من الجماهير العربية انضم للحزب لمعارضته الصريحة لفكرة الصهيونية، والانتقادات الحادة ضد سياسات حكومة إسرائيل وضد الحكم العسكري. ويمكن القول إنّ ماكي خلق لنفسه صورة الوصي على قضايا الأقلية العربية المضطّدة. في أيار 1965، حصل شرخ آخر في صفوف الحزب، وقسمت اللجنة المركزية إلى مجموعتين: فصيل يهودي (ماكي) ساند فكرة وجود حركتين وطنيتين في المنطقة (صهيونية وعربية)، وفصيل عربي-يهودي (راكاح) تبني موقف مناصر للعرب ومقاربة موالية للعرب. بعد الانتخابات في تشرين الثاني 1965، تم تقسيم المعسكر الشيوعي الإسرائيلي وفقا للخطوط الإثنية: أعطى الناخبون العرب ماكي أقل من 5% من أصواتهم، بينما صوت 85% لصالح راکاح "القائمة الشيوعية الجديدة". خلال هذه الفترة، كان راکاح العامل الرئيسي في القيادة السياسية للمواطنين العرب في إسرائيل. في عام 1975 أقيمت الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة (حداش) وتنافست راکاح في الانتخابات ضمن هذه الجبهة. وفي عام 1989 غيّرت راکاح اسمها مرة أخرى، إلى ماكي واستمرت في كونها جزءاً من قائمة الجبهة/حداش (رودنيسكي، 2014).

ب. استخدام مفردات الخطاب الديني لدى الشيوعيين العرب في فلسطين الانتدابية ودولة إسرائيل

منهجية البحث

هذا البحث هو بحث مجهري (Laughlin, Pines, Schmalian, Stojkovic, and Wolynes) ذو نهج كفي يعتمد على تحليل مضمون النص، وهي تقنية لتحديد المرسلات من النص واستخلاص النتائج في سياقات أوسع (Holsti, 1968; Lozano, Arenas, and Sánchez, 2000)، ذو نهج كفي يعتمد على تحليل مضمون النص، وهي تقنية لتحديد المرسلات من النص واستخلاص النتائج في سياقات أوسع (Holsti, 1968; Laughlin, Pines, Schmalian, Stojkovic, and Wolynes, 2000).

(Krippendoroff, 2004). اعتمدت مصادر البحث على المقالات على أشكالها التي نشرت في جريدة الحزب الشيوعي باللغة العربية الاتحاد 1943-1967،⁸ والمراسلات بين أعضاء الحزب والكونغرس،⁹ على صحيفة نضال الشعب لسان حال الحزب في العربية (نشرت بين 1940-1943)،¹⁰ وعلى منشورات ورسائل الحزب الرسمية خلال 1935-1937، أي بعد تعيين رضوان الحلو كأمين عام للحزب.

تحليل النصوص بصورة نقدية أعمدت على النظرية التي تؤكد أنّ النص يعكس المعتقدات الأيديولوجية لكاتبه، والمعتقدات التي يريد أن يؤثر بها من خلال النص (Hart, 2011). هدف تحليل الثيمات إلى استخلاص الأنماط المتكررة في النص، واستبيان الدوافع التي ميزت استعمال مفردات الخطاب الديني (Van Dijk, 2003) بينما هدف التحليل النقدي إلى فحص المرسلات من الخطاب الديني من ناحية المضمون والأهداف. وقد أولى اهتمام خاص لمكونات لغوية مثل أنواع المفردات المختارة والاستعارات والطباق والجناس وغيرها. (Van Dijk, 2003; Meyer, 2001; Wodak, 2001).

النتائج وتفسيرها

في البدايات، عندما كان الحزب تحت سيطرة كتلة يهودية مهيمنة، مع أقلية عربية،¹¹ لوحظ استخدام قليل لمفردات الخطاب الديني لدى الشيوعيين العرب. من بين العديد من المراسلات، يمكن أن نجد رسالة مكتوبة بالفرنسية مع توقيع الاسم الحركي "حسان". كاتب الرسالة مجهول الهوية، ولكن اللغة الفرنسية تشير إلى هوية غير عربية.¹² أرسلت هذه الرسالة من اللجنة المركزية

8 أرشيف بيت الذاكرة والتراث.

9 جمعها ماهر الشريف من أرشيف الكونغرس عام 2004.

10 موقع جرايد - المكتبة الوطنية الإسرائيلية.

11 حسب تقرير مؤرخ في الفاتح من كانون الثاني 1933، بلغ عدد العرب في الحزب نحو 150 عضواً. عن ذلك انظر: الشريف، 2004، ص 343.

12 محمود المغربي استخدم الأسماء: "مراد" و"سليم عبود"، و"أبو داود"، و"مسعود" و"إيزيدور" كأسماء حركية، وكان عاملاً. تعلم هو ونجاتي صدقي في جامعة كادحي الشرق في أواخر العشرينات من القرن الماضي، أوفد المغربي إلى هناك سنة 1927، بينما صدقي في 1925، ولذا أتقنا اللغة الروسية.

للحزب الشيوعي الفلسطيني في 7 تشرين الأول 1931،¹³ وتضمنت انتقادات لاذعة وجّهت للمؤتمر الإسلامي العام في القدس. وصف هذا المؤتمر، الذي كان يهدف إلى مناقشة أوضاع الأماكن المقدسة وتأسيس معهد للدين الإسلامي في القدس، على أنه رجعي، هدفه خدمة القوات الإمبريالية البريطانية. غير أنّ هذه الرسالة غير كافية لنقرر بحسبها موقف الشيوعيين العرب من الدين أو استخدامهم للخطاب الديني في ذلك الوقت.

عن الفترة ما بين 1933-1937 والتي بدأت خلالها عملية التعريب، يمكن أن نستدلّ على الموضوع من رسالة من الحزب الشيوعي الفلسطيني إلى الأحزاب الوطنية في فلسطين (16 تشرين الأول 1935).¹⁴ كتبت هذه الرسالة، بلغة عربية معيارية مضبوطة،¹⁵ وافتتحت بتحية الإسلام: "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"، وتضمنت اقتباسات كثيفة من القرآن الكريم. نص الرسالة يعكس أنّ كاتبها مسلم شيوعي، حافظ للنص القرآني متأثر به، ينتقل بين سطور الرسالة من اقتباس إلى آخر دون عناء. من الرسالة نستنتج أنّ علاقة الشراكة مع اليهود في داخل الحزب لم تمنع كاتب الرسالة من توجيه العدا لليهود المهاجرين إلى فلسطين. وصلت هذه الرسالة إلى الحزب الشيوعي في سوريا، وأثارت حفيظة أعضائه، مما حملهم على الردّ برسالة عارضوا فيها استعمال الخطاب الديني من قبل الحزب الفلسطيني. يمكن تفسير احتجاج الشيوعيين السوريين على الرسالة بسببين رئيسيين: أ. علمهم أنّ الاقتباسات الدينية بهذه الطريقة، من شأنها أن تغضب المسؤولين في الكومنترن ب. لرغبتهم في الحفاظ على علاقات جيدة مع الشيوعيين اليهود، فقد ساهم الشيوعيون اليهود في تأسيس الحزب السوري اللبناني المكون وقتها في أغلبيته من المسيحيين والأرمن. ردا على هذه الانتقادات، كتب الشيوعيون العرب الفلسطينيون، ردا على الرسالة لزملائهم السوريين، أشاروا فيه إلى أنّ استخدام اقتباسات من القرآن قد جاء تفاديا للتصور الذي قد يردع الرفاق بأن لا أحد يمكن أن يكون شيوعيا إلا إن شتم الدين: "يجب أن نفهم أنّ الدين شرّش في الاخلاق وفي كل شيء".¹⁶ وأوضحوا أنّ استخدام الاقتباسات الدينية تم لعلمهم أنها تمكنهم من: "الاتصال مع الجماهير الفقيرة وخصوصا مع الفلاحين الذين هم السواد الأعظم".

13 الشريف، 2004، ص 322.

14 ن. م.، ص 435.

15 على خلاف الفترة السابقة التي كانت فيها المكاتبات باللغات الروسية والألمانية والبيديش ولغات أخرى، تمت كتابة رسائل قليلة بلغة عربية ركيكة مع أخطاء إملائية ونحوية.

16 الشريف، 2004، ص 442.

يمكن أن تُستخلص من هذه الرسالة نتيجتان: الأولى أنّ الشيوعيين الفلسطينيين في هذه الفترة، استخدموا مفردات الخطاب الديني للاتصال بالجماهير، حتى لو جاء هذا على حساب علاقاتهم مع الشيوعيين اليهود أو الشيوعيين في البلدان العربية؛ وأنهم احتفظوا بهويتهم الدينية وحتى أظهروا مستوى عالياً من التدين.

ورغم هذا، تم حصر استخدام الخطاب الديني بالحالات التي سعى فيها الحزب إلى توسيع نفوذه بين الجماهير. تصفح جريدة **نضال الشعب** بين 1940-1943، الفترة التي فيها قويت جذور التعريب، يكشف مدى حرص الأعضاء العرب على تجنب أي نقاش حول الدين أو اظهار ميول دينية. يمكن تفسير ذلك في سعي الشيوعيين العرب¹⁷ إلى تمسكهم بهويتهم الدينية دون إظهارها، خاصة وأنهم كانوا شركاء في الحزب مع المعسكر اليهودي الذي تقبل الإلحاد الماركسي.

تجدر الإشارة إلى أنّ تمسك الشيوعيين العرب بهويتهم الدينية، في ذلك الوقت، لم يكن مخفياً عن أعين "الملحدين" في الكومنترن.¹⁸ المراسلات بين "نداف" من الحزب الشيوعي الفلسطيني الذي كان يهودياً، إلى اللجنة المركزية في الكومنترن من 10 آذار 1930، هو واحد من الأمثلة المثيرة للاهتمام. في هذه الرسالة يصف نداف استغلال فترة قيام المثقف حمدي الحسيني، بالحج إلى مكة من أجل عقد لقاءات واتصالات مع المسؤولين الوطنيين في البلدان المجاورة.¹⁹ وكشف "إيلي تيبير" اليهودي في الحزب، أنّ سكة حديد الحجاز مكّنت من إرسال مندوبين، من روسيا خاصة، إلى مكة المكرمة خلال موسم الحج لنشر الدعاية الشيوعية، وخصوصاً حول قضايا طبقية مثل ساعات العمل، وتوزيع الأراضي بين الفلاحين.²⁰

خلال الفترة ما بين 1943-1948، وفي إطار عصابة التحرر الوطني، كان الحزب أحادي القومية، وشكّل المسيحيون القيادة في الحزب. هؤلاء أنهموا دراستهم الثانوية في المدارس التبشيرية.²¹ في تلك

17 من بين الكتاب في الصحيفة: رضوان الحلو، وسعيد قبلان، ومحمود الأطرش، وحسن الفران، وطاهر المغربي، وجميعهم كانوا مسلمين إلى جانب إميل حبيبي، الذي كان مسيحياً.

18 ذكرت الصحافة الفلسطينية في نفس الفترة إغلاق ثلاثي الكنائس في روسيا. في بداية عام 1930، تم الإبلاغ عن إغلاق 540 كنيسة و18 مسجداً و63 كنيسة يهودياً خلال شهرين فقط. انظر الصفحة الأولى من جريدة الكرمل، 9 عدد كانون الثاني، 1930.

19 انظر الشريف، 2004، ص 260.

20 انظر رسالة من 8 آذار 1927 في: Batatu, 1978: 386.

21 عدا بولس فرح وفؤاد نصار اللذان لم ينهيا الدراسة الثانوية، أنهى المؤسسون الأربعة الآخرون حنا نقارة وإميل توما وتوفيق طوبى وإميل حبيبي دراستهم الثانوية في مدرسة ثانوية أسقفية مرموقة هي "غوبات / صهيون" في القدس.

الفترة بلغ عدد المسيحيين في فلسطين حوالي 140000 (8% من سكان فلسطين الذي بلغ عددهم 1750000). ولوحظ أنّ القيادة استعملت الخطاب الديني الذي شمل في غالبه عبارات من الدين الإسلامي لسببين: أ. لتخفيف معالم الانتماء الديني المسيحي؛ ب. لكي يضم الأعضاء المسيحيون انفسهم كأقلية ضمن دائرة الأغلبية المسلمة، دون التخلي عن هويتهم الدينية.

برأيي تتجسد ذروة استخدام الخطاب الديني لدى الشيوعيون العرب في فلسطين الانتدابية في قرارهم افتتاح العدد الأول من صحيفة **الاتحاد** (14 أيار 1944)، بعنوان مقتبس من القرآن الكريم.²² في النشرة الاحتفالية للسنة الثانية (13 أيار 1945)، تم اقتباس نفس الآية في عنوان المقال الافتتاحي. وافتتاحية العدد في السنوية الثالثة (1 أيار 1946 والتي وقعها إميل حبيبي، حوت في عنوانها اقتباساً من أقوال الخليفة عمر بن الخطاب عندما أقسم برب الكعبة بأنه سيوجه المسلمين إلى الطريق الصحيح التي رسمها الرسول الكريم: "وأما أنا، فوربّ الكعبة، لأحملنكم على الطريق". أشار حبيبي في اقتباسه إلى أنّ قيادة العصبة تتبوأ نفس المكانة والرسالة، لتحمل الفلسطينيين إلى الطريق والحل القومي الصحيحين.

كما في الفترة السابقة، يشير فحص شامل لأعداد **الاتحاد** في هذه الفترة، إلى أنّ الإشارات الدينية الإسلامية استخدمت فقط عندما كان يمكن ربط القيمة الاجتماعية الكامنة فيها مع القيم الاشتراكية-الشيوعية. وأن الخطاب الديني استعمل كأداة حارب فيها الشيوعيون العرب وصمة الإلحاد التي التصقت بمفكرين وزعماء الحزب من ناحية، ومن ناحية أخرى، سعت للتأثير على عاطفة ووجدان الجماهير وإقناعهم بالانضمام للحزب، أو على الأقل التعاطف معه.

يمكن اعتبار إميل توما، المفكر المسيحي الفلسطيني من حيفا، مسؤولاً عن اختيار افتتاح العدد الأول من **الاتحاد** باقتباس من القرآن. توما الذي شغل منصب صاحب ومحرر الجريدة المسؤول عنها، أضاف في هذه النشرة أيضاً خبر وصول عبد الرحمن سلطانوف، سكرتير السفارة الروسية في القاهرة، إلى القدس (تمت الزيارة في 6 أيار 1944)، وزيارته للأقصى والمجلس الإسلامي الأعلى. أراد توما بتقريره هذا أن يخلق تعاطفاً وهوية دينية مشتركة بين الجماهير والحزب في موسكو. هذا الأمر تكرر في هذه الفترة وبعد انضواء الحزب في إطار ماكي.

22 أَمَا الرَّبُّدُ فَيَدَّهَبُ جُفَاءً وَأَمَا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمَكُّهُ فِي الْأَرْضِ.

من المثير للاهتمام، أن نجد بعض أعضاء العصبة قد ألقوا هالة "النبوة" بالقيادة العليا للحزب ومفكره. هؤلاء الأنبياء على الرغم من إلحادهم وصفوا بأنهم قادرين على تحقيق عالم عادل ومنصف بينما الزعماء الدينيون أمثال المفتي وغيره فشلوا في القيام بذلك. على سبيل المثال، في عدد 8 حزيران 1944، تم نشر رسالة أرسلها مندوبون مسلمون من أرمينيا وأذربيجان وجورجيا إلى "المرشال" ستالين يؤكدون فيها على ولائهم للوطن ولقائدهم ستالين، ويدعون فيها جميع المؤمنين المسلمين للانضمام لصفوف الجيش الأحمر والمشاركة "بقتال مقدّس" ضد هتلر والنازية. وهكذا قلّد ستالين بأعلى مرتبة في الإسلام: رئيس للدولة، وقائد للجيش معاً. وفي عدد (4 كانون الثاني 1945)، وعلى الصفحة الأولى نشرت نسخة عن منشور كان قد كتب من قبل لينين وستالين، ونشر في فترة ثورة أكتوبر في البرافدا (5 كانون الأول 1917). هذا المنشور دعا إلى إعلام المسلمين في روسيا والشرق وتركيا والهند وغيرها من البلدان، عن انتهاء عهد الظلم الذي لحق بهم، وأنه تحت قيادة الاتحاد السوفييتي وقادته لينين وستالين، سينتهي تدمير المساجد والمعابد، ويستمتعون بحرية المعتقد والديانة، وهذا بالطبع كان منافياً للحقيقة على الأقل في وقت نشر العدد سنة 1945.

كان هناك استعمال آخر للخطاب الديني لدى الشيوعيين العرب في هذه الفترة، وذلك لإسكات المعارضة ضد قرارات أو سياسة الحزب. في عدد 14 كانون الثاني 1945، تمت تغطية مؤتمر لممثلي المنظمات غير الحكومية واللجان والحركات العمالية العربية في فلسطين. في هذا المؤتمر تبين أنه ظهرت خلافات حول اختيار المندوبين إلى المؤتمر الدولي في لندن. وفي نهاية المؤتمر تمت الموافقة على ثلاثة ممثلين: سامي طه، وحنا عصفور، وبولس فرح، والذي تم اقتراحه تحت ضغط عصبة التحرر الوطني، حيث كان عضواً قيادياً فيها.²³ قراءة الأعداد التالية التي غطت هذا المؤتمر، تشير إلى أنّ كُثُر في المؤتمر احتجوا على انتخاب بولس فرح، لاعتبارات الديانة والخلفية الاجتماعية. الخطاب الديني كان الحل لتسوية الخلاف وإسكات الاعتراض. فتجنّد في افتتاحية عدد (14 يناير 1945) محمد بدر الدين الخطيب لتوبيخ المسلمين المحتجين قائلاً: "ساحة الحج التي يجتمع فيها الكبير والصغير في لباس واحد، لا فرق بينهم إلا فيما تكنّ نفوسهم من ظلمة أو نور. هذه

23 شارك في المؤتمر خمسة ممثلين عن الهستدروت. بنظر العصبة، سامي طه، وحنا عصفور كانا محسوبين على الكتلة اليمينية للهستدروت ومدعومين من قبلها (انظر: الاتحاد، النشرة رقم 4، شباط 1945).

مفردات الخطاب الديني وتأثيره على تشكّل المجموعات القومية

الرياضة التي تفرض على أهلها روح المساواة...". وبهذا، استعمل الدين ورسائله لتسوية الخلاف، وفعلاً مثل بولس فرح العمال في فلسطين في مؤتمر لندن.

الجدول التالي (الجدول 1) يبيّن استخدام الخطاب الديني وفقاً للفترات الزمنية

1967-1948	1948-1943	1943-1935	قبل عملية التعريب	
استخدام واسع، دون مراعاة إذا كان المحتوى يخدم أو يتوافق مع قيم اشتراكية-شيوعية	استخدام واسع النطاق مع مراعاة أنّ المحتوى يخدم أو يتوافق مع قيم اشتراكية-شيوعية	استخدام قليل من دون مراعاة إذا كان المحتوى يخدم أو يرتبط مع عنصر اشتراكي-شيوعي	تقريباً لم تكن إشارة إلى دين أو استخدام للخطاب الديني	درجة الاستخدام
حزب ثنائي القومية، في الكتلة العربية كانت القيادة مسيحية انضم إليها في وقت لاحق مسلمون.	حزب وطني عربي في رأسه مجموعة من المفكرين والقادة المسيحيين. إلى جانبه أحزاب يهودية شيوعية منشقة.	استقطاب الكتلتين في الحزب الموحد، ترأس الحزب أمين عام مسلم.	الكتلة اليهودية	القيادة
الهيمنة والتحكم: إخفاء الاختلاف في الانتماء الديني (المسيحي) ودمج الأقلية	الهيمنة والتحكم: إخفاء الاختلاف في الانتماء الديني (المسيحي) ودمج	قبول وشرعية ومناصفة القيادة التقليدية الوطنية		الغرض من الاستخدام 1

المسيحية في دائرة الأغلبية المسلمة	الأقلية المسيحية في دائرة الأغلبية المسلمة			
الشرعية: تصوير الحزب كحزب وطني نما من الشعب ومن الحركة العمالية، مقارنة بالحركة الوطنية البرجوازية التي حكمت قبل عام 1948.	الشرعية: إزالة وصمة الإلحاد عن حزب الأم، وتصويره كقوة ليبرالية تدافع عن حرية المعتقد الديني وحرية العبادة الدينية.	مكاسب سياسية: التأثير على الجماهير البسيطة		الغرض من الاستخدام 2
الهيمنة والتحكم: خلق صورة سلبية للزعيم الوطني والديني، الحاج أمين الحسيني، الذي انضم للنازية بشكل يعارض التعاليم الدينية.	المنافسة والمقارنة بين الزعيم الوطني والديني الحاج أمين الحسيني مقابل ستالين			الغرض من الاستخدام 3
تتويج الاتحاد السوفييتي كمسؤول عن تحقيق العدالة، ومحاربة قوى الرجعية وقوى الإمبريالية.	تتويج قائد: وضع ستالين كرئيس لقوة وقائد جيش يحرس مصالح المسلمين، ومقيم للعدل في العالم			الغرض من الاستخدام 4

مفردات الخطاب الديني وتأثيره على تشكّل المجموعات القومية

الغرض من الاستخدام 5			تهدئة وإسكات الاعتراضات على أساس عرقي ديني أو خلفية اجتماعية داخل الحزب	تبرير الموافقة على مشروع التقسيم، وإضفاء الشرعية على وجود دولة إسرائيل
تشكيل أو وساطة	تكتل إثني - قومي وتجسير بين المجموعتين القوميتين: العربية واليهودية	تكتل إثني-قومي وتجسير بين الفضاء الإسلامي الموالي للاتحاد السوفييتي، والكوسموبوليتي الشيوعي	تكتيل داخل الفضاءات الثلاثة وبينها: العربي- الفلسطيني، العربي- الموالي للشيوعية، والكوسموبوليتي الشيوعي.	

الانضمام للحزب الشيوعي الإسرائيلي بعد 1948: بعد تأسيس دولة إسرائيل وانضمام الشيوعيين العرب في أواخر أيلول 1948 إلى ماكي، أضيفت دوافع جديدة حوّت على استخدام الخطاب الديني: الموافقة على قرار التقسيم؛ الخسارات الفادحة التي تكبدها الشعب الفلسطيني إثر هذا القرار؛ إقامة الدولة اليهودية (إسرائيل) وعدم إنشاء الدولة العربية الفلسطينية. هذه العوامل الثلاثة أجبرت الشيوعيين العرب على التواجد في المجموعتين القوميتين، والعمل كوسطاء لتجسير العلاقات وتقريبها بينهما، وكان أحد وسائل الوساطة هو الخطاب الديني.

يمكن تلخيص أهداف استعمال مفردات الخطاب الديني في الفترة 1948-1967 بالآتي: أ. تسليط الضوء على علاقة تعاطف وولاء بين العرب والاتحاد السوفييتي ب. تجسير العلاقات بين العرب واليهود تحت مظلة الهوية الشيوعية الكوسموبوليتية. ث. منح الشرعية لدولة إسرائيل. ج. تخفيف حدة ردود الفعل لاعتداءات قوى اليمين على العرب وضم قوى اليسار اليهودية إلى نضال العرب من أجل رفع الظلم عنهم. كل هذا يخلص إلى أنّ الخطاب الديني استخدم لمد جسور بين الفضاءات الثلاثة: الفلسطيني-العربي، العربي-اليهودي داخل الحزب محلياً، الشيوعيون داخل الحزب الموسع الموالي للاتحاد السوفييتي.

بعد الانضمام إلى ماكي،²⁴ كان الشيوعيون العرب الذين استلموا زمام القيادة مسيحين. هؤلاء حرصوا على التأكيد على أنّ حزبهم هو حزب وطني، نما من صفوف العمال بشكل مغاير للأحزاب الوطنية البرجوازية التي برزت وسيطرت قبل عام 1948. نصّبت هذه القيادة نفسها كمسؤولة وكناطقة باسم الفلسطينيين العرب الذين بقوا داخل حدود دولة إسرائيل. وقد استخدم الخطاب الديني أيضا لتبرير موافقتهم على قرار التقسيم. فأبرزوه كموقف الحكيم الذي ثبتّ الشعب في مكانه، مقارنة بموقف المفتي الحاج أمين الحسيني الذي تمّ اتهامه بتدمير الشعب وتشتيته بسبب رفضه للقرار. بضمن ذلك تجند الشيوعيون الفلسطينيون العرب لتحميل مسؤولية تشريد شعبهم إلى قوى الرجعية العربية ولجيشها وطبعا للقوى الإمبريالية. دون تحميل اليهود مسؤولية مباشرة على ذلك.²⁵

كما في الفترة السابقة، رفض الشيوعيون العرب إظهار أي هوية دينية أو إبداء تقرب من الدين. النشرة الأولى من شهر تشرين الثاني عام 1948، تبين موقفهم المعارض من محاولة الإكليروس ورجال الدين إنشاء جمعية للعمال في الناصرة تصنّفهم وفقا لانتمائهم الديني.²⁶ استغل الشيوعيون هذه الفرصة، وعادوا هذه الجمعية، ووقفوا لها بالمرصاد، متهمين رجال الدين بالكسب المادي ومشككين بنزاهتهم. وللتأكيد على عدم ميولهم الطائفية، عارض الشيوعيون اقتراحا بتحويل الناصرة إلى منطقة دولية، على غرار القدس:

"جعل الناصرة منطقة دولية يجعلها تقع تحت مخالب الاستعمار الأنجلو-أمريكي مباشرة، وبالتالي، يعيش سكان الناصرة في جوانب الأديرة وعلى الصدقات التي ترد من الخارج. ويفرق بين الأمالي على أساس الطائفة والدين ... ويفصل ما بين الناصرة والقرى المحيطة بها [...] نحن نناضل في سبيل إنشاء الدولة العربية، دولة عربية ديمقراطية في القسم العربي من فلسطين، بحيث تشمل هذه الدولة مدينة الناصرة".²⁷

24 انظر: خطاب إميل حبيبي: الاتحاد، 22 تشرين الأول 1948.

25 الاتحاد، 8 تشرين الأول 1948.

26 الاتحاد، 25 تشرين الأول 1948.

27 الاتحاد، 26 كانون الأول 1948.

مع هذا، وتبعاً لمصالح الحزب، لم يتم التحفظ من العلاقة مع الكنيسة دائماً. على سبيل المثال، الإعلان عن عودة العلاقات بين الكنيسة الأرثوذكسية في فلسطين وإسرائيل والاتحاد السوفييتي أُبرز بشكل واضح، بغرض ربط الدين بين الثلاثة: الفلسطينيين في إسرائيل والجزء الذي انتقل لسيطرة الأردن ومصر، وبين دولة إسرائيل وبين الاتحاد السوفييتي.²⁸

كما في الفترة السابقة واصل الشيوعيون العرب في إسرائيل إضفاء صفة حارس الحرية الدينية والأماكن المقدسة على الاتحاد السوفييتي، بعيداً عن وصمة الإلحاد. وقد أكدوا أكثر من مرة على سفر رجال الدين المسلمين الروس للحج إلى مكة أثناء زيارتهم لمصر والدول العربية المجاورة. كما وأبرزت مناسبة زيارة الوفود العربية المسيحية إلى الاتحاد السوفييتي مشاركتهم في صلاة الأحد وزيارة الكنائس. على سبيل المثال، في عدد 28 تشرين الأول 1955 ذُكر خبر زيارة وفد ضم أعضاء مسيحيين من الناصرة، زاروا الكنيسة في صوفيا في بلغاريا الشعبية. حيث حملهم أسقف الكنيسة هدايا إلى كنيسة الروم في الناصرة. استعملت مفردات الخطاب الديني أيضاً لمنح الشرعية ولدفع أواصر السلام بين دولة إسرائيل واليهود فيها وبين العرب في المنطقة، ففي عدد 18 تشرين الأول 1955 نشرت مقالة تنبئ عن إعلان أحد كبار الفقهاء في الشريعة الإسلامية في القاهرة، الشيخ عبد الوهاب خلف، أنّ الشريعة الإسلامية لا تحظر معاهدة السلام مع إسرائيل. هذا الخبر كان هدفة بالطبع إعطاء شرعية لإسرائيل من قبل دولة كبرى، تزدهر فيها القومية والعروبة تحت رعاية جمال عبد الناصر، وفيها الأزهر ذو المكانة الدينية.

أخيراً، ازدادت وتيرة استخدام الخطاب الديني في ظروف تعالي فيها الحس القومي، وكان هدف استعمله تخفيف حدة مواجهة اليمين اليهودي، وضم قوى يسارية يهودية إلى النضال العربي ضد سياسة الاضطهاد من قبل الحكومة. في هذا السياق، يمكن ذكر مجزرة كفر قاسم كمثال. في هذه المجزرة أوردت الصحيفة مقالا ليشعياهو لييوفيتش،²⁹ وهو عالم وفيلسوف ومفكر متدين له مكانته في إسرائيل، أراد إيصال فكرة محاكمة الجنود اليهود منفذي المجزرة على غرار مطالبة اليهود محاكمة الجنود النازيين الذين نفذوا مذبحه ضدهم:

28 الاتحاد، 13 كانون الأول 1948.

29 مفكر وفيلسوف متدين يساري. دعم الفصل بين الدين والدولة. عارض بشدة المفهوم الديني القومي الذي يقدر الأرض والقومية.

"بلدنا هو بلد العودة والنبوة، وهو منارة لغيره من الدول... ستلقى اقتراحاتي مما لا شك فيه ردود فعل إيجابية بين القراء... سيكون خلاص صهيون فقط بالعدالة وحسن الأفعال".³⁰

يعتبر الاقتباس أعلاه مثالا على الحالات التي استخدم فيها الخطاب الديني للتأكيد على الحقوق وإزالة الظلم، وكأداة للتجسير بين الأغلبية اليهودية والأقلية العربية. وقد لوحظت نفس الظاهرة في كل حالة مواجهة مع الجيش أو قوات الشرطة، حيث ارتفعت المشاعر الوطنية بين السكان العرب في إسرائيل، وكمثال على ذلك، استخدام صليباً خميس، وهو من قيادة الحزب، خطاباً دينياً، يعرض فيه محادثة بين رئيس وزراء إسرائيل بن غوريون وطالب عربي بشأن قضية اللاجئين الفلسطينيين والنازحين: "إسماعيل ابن هاجر ولد أيضاً في كنعان، قبل ألفي سنة [...] بن غوريون أجاب: "ابن الأمة لا يرث".³¹

30 الاتحاد، 31 تشرين الأول 1958.

31 الاتحاد، 14 آذار 1967.

استنتاجات:

شكّل الخطاب الديني أداة قوية استخدمها الشيوعيون العرب، وذلك على الرغم من أنهم انضوا تحت راية حزب ساند قاداته ومفكروه الإلحاد العلمي وطَبَّقوه. كما ساندت النظرة لماركسية المزدوجة لدور الدين الشيوعيين في توظيف مفردات الخطاب الديني، بكونه مصدرا للعبودية وخلق نظام غير مرغوب فيه، وفي الوقت نفسه وسيلة للتحرر ضد هذا النظام غير المرغوب فيه.

في الشرق الأوسط العربي الإسلامي بأغليبيته، حيث حرية العقيدة والعبادة، لم تتجذر روح الإلحاد والعلمانية حتى في نفوس الشيوعيين العرب الذين أكملوا دراساتهم الأكاديمية في جامعة كادحي الشرق (KYTB) في موسكو. هؤلاء ارتبطوا بالشيوعية على الأغلّب، لأنهم اعتقدوا أنها تنادي برفع الظلم والاضطهاد عنهم، وتساعدهم في الوصول إلى الاستقلال القومي، وتجسّد على أرض الواقع أسس العدالة الاجتماعية، والتي هي قيمة عليا في الدين. تفهّم الكومنترن هذا، وساند تمسك العرب بهويتهم الدينية، لأنه أيقن أنّ اشتراكية حديثة أو ثورية سوف يصعب ترويجها بين الجماهير العربية إن افتقدت إلى أعمدة وأسس دينية.

استطاع الشيوعيون العرب التمسك بهويتهم الدينية، واستعمال مفردات الخطاب الديني كأداة لدعم مصالحهم السياسية والطبقية والوطنية، مراعين عدم إعطاء أي منبر عبر الحزب لنقاش ديني أو طائفي لا يدعم هذه المصالح. وأدرك الشيوعيون العرب في فلسطين قوة الخطاب الديني في التأثير على عاطفة ووجدان الجماهير، ولهذا استعملوه للأهداف التالية: ترويج الأيديولوجية الشيوعية، وغرس التعليم الماركسي بين الجماهير؛ لتتويج الاتحاد السوفياتي وقاداته كأمناء على النظام العالمي بدلا من القادة الدينيين؛ للحصول على الشرعية مقابل القوى الوطنية المنافسة؛ لجذب الجماهير إلى حضان الحزب؛ لتنظيم العلاقات داخل الحزب، بما في ذلك إسكات وتهدئة المعارضة على أساس طائفي أو مكانة اجتماعية؛ إخفاء الهوية الدينية للأقلية المسيحية دون التخلي عنها والاندماج بالأكثرية المسلمة؛ التكتيل داخل الفضاء القومي - الفلسطيني؛ والعربي - اليهودي، والكوسموبوليتي الموالي للشيوعية، والتجسير بينها.

أظهرت الدراسة أنّ استخدام مفردات الخطاب الديني كان مباشرا وأكثر حدّة وتواترا في الوقت الذي كان فيه الشيوعيون العرب أكثر تحررا من الشراكة مع اليهود داخل الحزب (التعريب وعصبة التحرر الوطني)، وكان التفافيا وأقلّ تواترا في فترات الهيمنة اليهودية داخل الحزب (قبل

التعريب وخلال ماكي). لوحظ أيضا أنّ كثافة استخدام الخطاب الديني ازدادت في ظروف كان فيها من الضروري طلب الشرعية من الجماهير العربية لانضمام العرب إلى جانب اليهود في الحزب، وخاصة عندما كان يحوم حول هذه الظروف توتر قومي بين المجموعتين. بالإضافة إلى ذلك برز استخدام الخطاب الديني في ظروف توتر قومي ومواجهات مباشرة بين المجموعتين القوميتين، فكان هدفه الجسر بينهما والتكثيل العمودي على أساس الهوية الوطنية داخل المجموعة الإثنية.

أظهرت الدراسة أيضا أنّ الشيوعيين الفلسطينيين العرب لاءموا استخدام الخطاب الديني للظروف التي أملتها الفترة ومفاصلها (تأسيس حزب تحت سيطرة يهودية، تعريب الحزب، انقسام الحزب، الموافقة على قرار التقسيم، وحرب عام 1948 والانضمام إلى الحزب في إسرائيل). وأن شروط كل فترة أملت أهداف استعمال مفردات الخطاب الديني، هذه الشروط هي: توازن القوى والعلاقات مع اليهود في الحزب وتشكيل حزب (ثنائي القومية/أحادي القومية)؛ التكوين القومي للقيادة؛ القوى المنافسة من الحركة الوطنية التقليدية؛ سياسة الاتحاد السوفييتي فيما يتعلق بالعلاقات داخل وخارج الحزب؛ قوة ومصالح الاتحاد السوفييتي وحضوره في الفضاء العالمي والفضاء العربي المحيط به؛ مقياس الشعور الوطني على أثر مواجهات أو حرب مباشرة أو غير مباشرة بين المعسكرين الوطنيين: العرب واليهود.

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو خليل، 2009 أبو خليل، أسعد (2009)، "الشيوعية العربية: بعض أسباب السقوط"، *الأخبار* (مجلة إلكترونية)، عدد 28 شباط 2009
- https://al-akhbar.com/Archive_Articles/145790
(19.02.2019)
- الشريف، 2004 الشريف، ماهر (2004)، *فلسطين في الأرشيف السري للكومنترن*، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.
- جزماتي، 2015 جزماتي، نذير (2015)، *تاريخ الأحزاب الشيوعية: رؤية معاصرة*، دمشق: دار نينوى.
- بن زقن، 2006 بن زقن، ابندر (2006)، *كومونيزم كايامفرياليزم تارבותي: הזיקה בן הקומוניזם הארצישראלי לקומוניזם הערבי 1948-1919*، تل أبيب: رسلينغ.
- دوتن، 1991 دوتن، شموال (1991)، *أدوميس: المפלגה الكومونيسيتية בארץ ישראל*، كفر سبأ: שבנא הסופר.
- ويلنر، 1970 ويلنر، מאיר (1970)، *50 שנה למפלגה הקומוניסטית בארץ*. تل-אביב: הוצאת רק"ח.
- זהבי، 2005 זהבי، ליאון (2005)، *לחוד או ביחד: יהודים וערבים בפלשתינה (א"י)*. تل-אביב: כתר.
- كبهاء، 2006 كبهاء، مוסتفأ (2006)، *"الاعتنونات العربيتة بيشراال 1984-2006 كمكشير لعيضوب זהות חדשה"*، فورسس בשנת 2006، בתוך: *התקשורת המגזרית בישראל*. تل-אביב: אוניברסיטת تل אביב.
- ليست، 1969 ليست، نחمن (1969)، *"גלגולי הקומוניזם בארצות ערב ובארץ ישראל: ממהפכת אוקטובר עד מלחמת העולם השנייה"*، בתוך: *אפרים ברוידא (עורך)*، מולד، כרך ב/ כה. חוברת 9/219.
- لنين، 1903 لنين، ولدميم (1903)، *"על השאלה הלאומית"*، *איסקרה*، (תרגם מרוסית: יי פיינברג. הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הישראלית (רק"ח). (1972). تل-אביב.
- מיכאל، 2000 מיכאל، סמי (2000). *גבולות הרוח: שיחות עם רוביק רוזנטל*. עמ' 124. רעננה: הקיבוץ המאוחד.

- מירון, 2011 מירון, לאה (2011), *מכב אדום בדגל כחול לבן: יחסה של התנועה הקומוניסטית בארץ לציונות ולמפעל הציוני בתקופת הישוב ועם קום המדינה*, ירושלים: מאגנס.
- רודניצקי, 2014 רודניצקי, אריק (2014), *הערבים אזרחי ישראל בפתח המאה העשרים ואחת*. תל-אביב: המכון למחקרי ביטחון לאומי.
- שפיגל, 2002 שפיגל, אייר (2002), "סוכנים של המחלקה לחקירות פליליות (CID) במפלגה הקומוניסטית הארץ-ישראלית", *עיונים בתקומת ישראל*, כרך 12 (2002), עמ' 271-288.
- Appleby, 2012 Appleby, Scott (2012), "Religious Violence: The Strong, the Weak, and the Pathological", *Practical Matters*, Spring 2012, Issue 5, pp. 1-25, University of Notre Dame.
- Baldwin, 1989 Baldwin, David (1989), *Paradoxes of Power*, New York: Basil Blackwell.
- Batatu, 1978 Batatu, Hanna (1978), *The Old Social Class and The Revolutionary Movement in Iraq*, Princeton University Press.
- Chadwick, 1990 Chadwick, Owen (1990), *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge 1990, p. 130.
- Dawkins, 1993 Dawkins, Richard (1993), "Viruses of the Mind", in: Bo Dahlbom (ed.) *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Blackwell, pp. 13-27.
- Engels, 1886 Engels, Friedrich (1886), "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", in: *Foreign Language Press Peking*, (1976).
- Engels, 1880 Engels, Friedrich (1880), "Socialism: Utopian and Scientific", *Marx/Engels Selected Works*, Volume 3, p. 95-151. <http://www.marx2mao.com/M&E/LF86.html>. (08.01.19)
- Fox, 2004 Fox, Jonathan and Shmuel Sandler (2004), *Bringing Religion into International Relations, Culture and Religion in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

- Fox, 2018 Fox, Jonathan (2018), *An introduction to religion and politics: Theory and practice*. 2nd edition, New York: Routledge, pp. 60-7.
- Froese, 2004 Froese, Paul (2004), "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, 2004, 65:1 57-75.
- Froese, 2005 Froese, Paoul (2005), "I Am an Atheist and a Muslim: Islam, Communism, and Ideological Competition", *Journal of Church and State*, Vol. 47, No. 3 (SUMMER 2005), pp. 473-501.
- Gellne, 1995 Gellner, Ernest (1995), "Marx's Failure and Mohammed's Triumph", *The New Presence*, (March 1995): 65.
- Ginat, 1996 Ginat, Rami (1996), "Soviet Policy towards the Arab World, 1945-1948", *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 4 (October 1996), pp. 321-335. London.
- Ginat, 2011 Giant, Rami (2011), *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution*. Colorado. U.S.: Lynne Rienner Publishers.
- Hart, 2011 Hart, Christopher (2011), "Moving beyond metaphor in the cognitive linguistics approach to CDA: Construal operations in immigration discourse", in: idem (Ed.), *Critical Discourse Studies in Context and Cognition*. (pp.171-192). Amsterdam: John Benjamins.
- Hobsbawom, 1990 Hobsbawom, Eric (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- Hofman and Rouhana, 1976 Hofman, John and Nadeem Rouhana (1976), "Young Arabs in Israel: Some Aspects of a Conflicted Social Identity", *Journal of Social Psychology*. volume 99.
- Holsti, 1968 Holsti, OR (1968), "Content Analysis", in: G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *Handbook of Social Psychology*, Reading, MA, Addison-Wesley 2 (Research methods), 596-692.

- İnaç and Ünal, 2013 İnaç, Hüsamettin and Feyzullah Ünal (2013), "The Construction of National Identity in Modern Times: Theoretical Perspective", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 No. 11; June 2013.
- Kabha, 2018 Kabha, Mustafa (2018), "The Life of Jewish Immigrants from Muslim Countries in the Transit Camps as Reflected in the Arabic Journalistic Discourse in Israel, 1950–1967", *Israel Studies at 70*, Special Issue: Version and Reality. V. 23/3. pp 123-131.
- Kabha and Caspi, 2011
Kabha, Mustafa and Dan Caspi (2011), "The Palestinian Arab", in: *Outsiders Media and Conflict in Israel*, Portland: Vallentine Mitchell.
- Kabha and Caspi, 2017
Kabha, Mustafa and Dan Caspi (2017), "Competing Trends in the Arab Press in Israel: From print to the Internet", in: Dan Caspi & Daniel Rubinstein (ed.), *Reporting the Middle East Challenges and Chances*, pp. 141-162.
- Krippendorff, 2004
Krippendorff, Klaus (2004), *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, (2nd ed.), Thousand Oaks, CA: Sage.
- Laughlin et al., 2000
Laughlin Robert, David Pines, Joerg Schmalian, Branko Stojkovic, and Peter Wolynes (2000), "The Middle Way", *PNAS* (97): 32–37.
- Lewis, 1995
Lewis, Bernard (1995), *The Middle East: Two Thousand Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, London: Wiedenfeld and Nicolson.
- Lincoln, 2003
Lincoln, Bruce (2003), *Holy Terrors: Thinking About Religion after 9/11*, Chicago: University of Chicago Press.

Lozano et al., 2008

Lozano Sergi, Alex Arenas, and Angel Sa´nchez (2008), "Mesoscopic Structure Conditions: The Emergence of Cooperation on Social Networks", *PLOS ONE*.3/4: e1982.

Lowy, 1996

Lowy, Michael (1996), *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London- New York: Paperback. Verso.

Lowy, 2005

Lowy, Michael (2005), "opium of the people? Marxism and Religion", *International Viewpoint. Online magazine of the Fourth International*.

http://www.internationalviewpoint.org/article.php3?id_article=807

Marx, 1884

Marx, Karl (1844), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Private Property and Communism. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/preface.htm_\(08.01.19\)](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/preface.htm_(08.01.19)).

Marx, 1853

Marx, Karl (1853), "The British Rule in India", in: *The New-York Daily Tribune*. June 25, 1853.

Marx, 1844

Marx, Karl (1844), "Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Collected Works* (1967). v. 3. New York.

McClelland, 1966

McClelland, Charles (1966), *Theory and the International System*, New York: Macmillan.

Mahoney, 2000

Mahoney, James (2000), "Path Dependence in Historical Sociology", *Theory and Society*, Vol. 29, No. 4, (Aug. 2000), pp. 507-548. Brown University. Published by: Springer.

McAnulla, 2012

McAnulla Stuart (2102), "Radical Atheism and Religious Power: New Atheist Politics", *Approaching Religion*, Vol. 2, No. 1. June 2012.

- Meyer, 2001 Meyer Michael (2001), "Between theory, method, and politics: Positioning of the approaches to CDA", in: R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, (pp 1431), London: SageMcClelland.
- Van Dijk, 2003 Van Dijk Teun A. (2003), "Critical discourse analysis", *The handbook of discourse analysis*, 18, 352-371W
- Warner and Walker, 2011
Warner Carolyn and Stephen Walker (2011), "Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis", Arizona State University, *Foreign Policy Analysis*. (2011) 7, 113–135.
- Wodak, 2001 Wodak, Routh (2001), "What CDA is about: A summary of its history, important concepts and its developments", in: R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. (pp 1-13). London: Sage.
- Wright, 1978 Wright, Erik (1978), *Class, Crisis, and the State*, London: New Left Books.

أرشيفات الجرائد:

جرائد:

أرشيف الصحف العربية في فلسطين العثمانية والانتدابية، مخازن المكتبة الوطنية الإسرائيلية. القدس.

<http://web.nli.org.il/sites/nlis/ar/jrayed/pages/default.aspx>

(20.02.2019)

بيت الذاكرة والتراث:

أرشيف الصحف والمجلات في فلسطين العثمانية والانتدابية والصحف العربية في إسرائيل. الناصرة.

خطاب التنوير والحدائثة في مصر: دور أحمد لطفي السيّد والجريدة، 1915-1907*

يسرائيل جرشوني**

جامعة تل أبيب

ملخص

هائلٌ وغير مسبوق هو تأثير أحمد لطفي السيّد الثقافيّ على الأجيال الشابة التي تُعزى لها الريادة في إنشاء ثقافة الطباعة العربيّة في مصر والشرق الأوسط العربيّ، فقد شكّل نموذجاً جديداً للمتقف الجماهيريّ، كما استحالت قدوةً يُحتذى بها، ليُلهم جيلاً كاملاً من المثقفين والصحفيّين والأدباء والمسرحيّين والفنانين الذين احتلوا مكانةً جوهريّة في تصميم وتشكيل طابع ثقافة الطباعة العربيّة ونشرها في القرن العشرين. بالنسبة للعديد من المثقفين المصريّين الذين أحكموا قبضتهم على الإنتاج الثقافيّ والفكريّ في فترة ما بعد الحرب العالميّة الأولى، كان لطفي السيّد بمثابة مُرشِدٍ مباشر، ولذلك كالموا له المديح وجادوا بتمجيد دوره التاريخيّ في تشكيل عالمهم الفكريّ والأخلاقيّ، وقد برز منهم تحديداً من شقّ طريقه بكتابة بواكير مقالاته في **الجريدة**، تحت إشراف رئيس تحريرها لطفي السيّد وبتشجيع منه. ثمّ، لم يتوان هؤلاء المثقفون الواعدون عن الاعتراف بفضله والإشادة بمجده حين اشتدّ عودهم، وعملوا على ترسيخ مكانته كأبٍ روحيّ وأستاذٍ طلائعيّ مُؤسس. منذ عشرينات القرن الماضي، وعلى امتداد ما تلاها من السنوات، اقترن اسم لطفي السيّد بلقب "أستاذ الجيل" أو "فيلسوف الجيل"، وهي ألقاب لم يحظَ بها غيره في الميدان الثقافيّ والفكريّ لمصر الحديثة. وإن دلّت هذه الألقاب على شيء، فإنّما تدلّ على ترجيح كفة إسهاماته الثقافيّة والفكريّة المُلهمة وطويلة الأمد، على إسهاماته الهامة الأخرى بحد ذاتها، سياسيّةً كانت أم أكاديميّةً.

* لقد تمّت هذه الدراسة بتمويل الصندوق الوطني للعلوم، منحة رقم 17/185. ترجمت المقال من العربيّة: أثر صفا.

** بروفيسور يسرائيل جرشوني. قسم تاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا. جامعة تل أبيب.

كلمات مفتاحية:

خطاب التنوير، صحيفة الجريدة، الأحرار الدستوريون، الفكرة الفرعونية، الفكر الليبرالي، حزب الأمة، مثقف مصمم للأجيال، أصل الأنواع، الكولونيالية، الإمبريالية، الجنوسة، التمصير، الحكم الخديوي وأسرّة محمد علي.

توطئة

أحمد لطفي السيّد (1872-1963)، أحد أكبر مُثقفِي مصر والشرق الأوسط العربيّ في النصف الأوّل من القرن العشرين. امتهنّ المحاماة والنيابة، كما مارس الصحافة والفلسفة والترجمة، وعُرف كمفكّر، له في القضايا الاجتماعيّة والوطنية والتربويّة صولات وجولات من التأمّلات والتصورات، التي تجلّت في عمله كرئيس تحرير لإحدى أهمّ الصحف الدوريّة اليومية، وأشدها تأثيراً، والمعروفة باسم *الجريدة*. إلى ذلك تُضاف ريادته كمؤسّس أكاديمي، بتوليّه إدارة الجامعة المصريّة عام 1925، وراثته لها في معظم السنوات الممتدّة بين الحربين العالميّتين، وله يُعزى الفضل في تصميم صورتها الفريدة وتحديد طابعها لعقودٍ طوال. لم يُنحَ لطفي السيّد السياسة جانباً، فكان ناشطاً وقائداً سياسياً بارزاً. أمّا أولى الخطوات التي درجها في هذا المضمار فيؤرّخ لها بداية القرن العشرين، بقيادته لـ "حزب الأمة". أعقبته مشاركته في تأسيس وقيادة "الوفد المصري" بعد الحرب بفترةٍ وجيزة، ليبرز بعد ذلك ويعلو نجمه كقائدٍ سياسيٍّ مُنخرطٍ في صفوف حزب "الأحرار الدستوريين". وتحت مظلة هذا الحزب شغل لطفي السيّد منصب وزير المعارف، ووزير دولة، ووزير الخارجيّة في ثلاث حكومات مصريّة متعاقبة في العهد البرلمانيّ، كما تولّى منصب نائب في مجلس الشيوخ المصريّ. وفي أواخر حياته كشخصيّة عامّة، وتحديداً في أربعينات وخمسينات القرن العشرين، تم تعيينه رئيساً لمجمع اللغة العربية. ونظراً لتعدّد أنشطته ومبادراته ومشاريعه الفكرية فقد اعتُبر لطفي السيّد في تصوّر الكثيرين أستاذاً ومفكّراً وأباً روحياً بالغ التأثير على مُثقفِي مصر في القرن العشرين. "أستاذ الجيل" أو "فيلسوف الجيل" هو اللقب الذي أطلقه هؤلاء المثقفون على لطفي السيّد، والذي يُعبّر عن تقدير النُخبه لشخصه، وعظيم أثره في صياغة المفاهيم الفكرية والثقافية، بشكلٍ لم يسبقه إليه أحد. ولهذا قام أتباعه والسائرون على نهجه بمأسسته وتحويله إلى أيقونة تتصدّر فصل بلورة الهوية الوطنيّة المصريّة الحديثة. وعلى

الرغم من وفرة المثقفين والمفكرين البارزين والمؤثرين الذين لمعوا في سماء مصر الحديثة، فإنَّ أيًّا منهم لم ينل ما ناله لطفى السيّد من حظوةٍ بلغت منحه لقبًا بهذا القدر من الفريدة والإجلال.

على الرغم من اتساع رقعة نشاطه الثقافي والتربوي والاجتماعي والسياسي وتعدّد شعابه على امتداد ثمانين عامًا، يبدو أنّ معظم الإسهام الثقافي والفكري للطفى السيّد يتلخّص في فترة زمنيّة محدّدة، قصيرة، ومكثّفة، يمكن حصرها في بدايات سيرته المهنيّة: مطلع القرن العشرين، والأعوام الممتدّة بين 1907-1915 (كان قد أنهى عمله كرئيس تحرير في صيف عام 1914) حين شغل منصب مؤسس ورئيس تحرير صحيفة **الجريدة**، وأخذ دور المنظر الرئيسي والمرجع الأيديولوجي لحزب الأمة. بمنظور بانورامي، بلغت ذروة لطفى السيّد مبلغها في الفترة التي سبقت الحرب العالميّة الأولى، والتي عُرف فيها كأستاذٍ وراعٍ للثقافة، ومفكّرٍ طلائعيّ حمل راية الحركة الإصلاحية الليبرالية في مصر. كان الأب المؤسس للبنية التحتية المفاهيمية والتطبيقية في مشروع بناء ثقافة قوميّة مصريّة تامّة، حديثة ومُعاصرة، هدفها إحلال التقدّم والتنوير في مصر لينعم بهما مواطنوها، وقد تتّسع دائرة هذا الارتقاء لتشمل مُجمل سكّان الشرق الأوسط العربيّ. لقد مثّل لطفى السيّد، في تصوّر أبناء ذلك العصر وفي أذهان العديد من أتباعه وتلامذته، نموذجًا جديدًا للمثقف والناقد المُكرّس للشؤون الجماهيرية العامّة؛ نموذجًا ملهمًا أو حتّى قدوةً تأسى بها جيل كامل من المثقفين والأدباء. من أبرز تلامذته الواعين بدوره والمعرّفين بفضلِه كأبٍ مؤسس هو طه حسين (1889-1973). يُعبّر طه حسين، أكثر من أي مثقفٍ آخر، عن الأثر الفكريّ الراسخ الذي خلّفه لطفى السيّد فيمن خلفه واقتفى أثره.¹

تبلور شخصية لطفى السيّد مثقفًا ومصمّمًا لجيل

وُلد لطفى السيّد في 15.1.1872 في كفر برقين في محافظة الدقهلية في مصر. أبوه، السيّد باشا أبو علي، عمدة القرية والأقاليم الريفية التابعة لها. وُلد لطفى السيّد وترعرع في كنف عائلة تُحسب على أعيان القرية وأشرفها، بانتسابها إلى طبقة النخبة المؤلّفة من ملاكي الأراضي، والتي عزّفتها ألبرت

Wendell, 1972, pp. 201-221. 1

حوراني بدقّة على النحو التالي: " الطبقة المنشئة لمصر الحديثة: أسرٌ مصريّة تتحلّى بمكانة محلّيّة [قياديّة]، وتؤمن بالشريعة الدينيّة ومشروعيّة التعليم"². في هذا الصدد، كتب لطفي السيّد في الفصل الأوّل من مذكراته: "نشأتُ في أسرةٍ مصريّة صميمة لا تعرف لها إلا الوطن المصريّ، ولا تعتزّ إلا بالمصريّة، ولا تنتمي إلا إلى مصر"³. في القرية، وحين بلغ الرابعة من العمر، أدخله والده إلى كُتّاب القرية، وكانت صاحبتّه سيدة تُدعى الشيخة فاطمة، فمكث فيه ستّ سنوات كاشفاً عن قدراته في حفظ ما يستقيه من موادّ والتمكّن منها، كما تعلّم أصول القراءة السليمة والكتابة المنمّقة، وحفظ "القرآن كلّهُ".

ونظراً لتفوّقه في الدراسة الابتدائيّة تأهل لطفي السيّد للانتقال إلى المسجد الأحمديّ في طنطا أو في جامعة الأزهر الإسلاميّة في القاهرة. ولكن مصادفةً جمعت بين والده وأحد أصدقائه (إبراهيم باشا أدهم مدير الدقهلية سابقاً)، شكّلت نقطة تحوّل في المسار الدراسيّ للطفي السيّد في مطلع شبابه. فبإيعازٍ من إبراهيم باشا قرّر الوالد إرسال ابنه، في عام 1882، إلى مدرسة المنصورة الحكوميّة، ففتح بواسطتها أمامه عالم الدراسة العلمانيّة المعاصرة. بعد نجاحه في امتحانات الدخول، ارتقى لطفي السيّد مباشرةً إلى السنة الثانية. ثمّ لم يلبث أن أبدى تفوّقاً في دراسته، بالذات في موضوع اللغة العربيّة، التي شقّ من خلالها طريقه إلى عالم الثقافة والكتابة والصحافة. وبعد إتمامه الدراسة بنجاحٍ وتخرجه من مدرسة المنصورة، تسجّل للدراسة في مدرسة الخديوي الثانويّة في عام 1885. على الرغم من ترفعٍ لطفي السيّد عن إبراز مسألة تفوّقه في الدراسة في مذكراته، إلا أنّ نبوغه في تعلّم اللغة العربيّة والرياضيات كان جليّاً. وفي هذا تُذكر زيارة علي باشا مبارك، وزير المعارف في عهدٍ الخديوي إسماعيل والخديوي توفيق، لمدرسة لطفي السيّد، حيث اختير الأخير لتمثيل امتياز المدرسة في التحصيلات الدراسيّة. على لوح الصفّ استعرض لطفي السيّد أمام وزير المعارف قدراته في حلّ مسائلٍ مركّبة في الرياضيات والهندسة، الأمر الذي ترك انطباعاً إيجابياً في نفس وزير المعارف. في هذه المؤسّسة تكشّف الفكر الأوروبيّ الجديد للطفي السيّد لأول مرّة. وكشّابٌ متعطّشٌ للثقافة وظمى للمعرفة اطّلع لطفي السيّد على الفكر الداروينيّ من خلال قراءة

Hourani, 1960, p. 130.2

3 السيّد، 1962، ص 18.

الترجمة العربية لكتاب **أصل الأنواع** (ترجمة شبلي شميل)، وتأثّر به تأثراً بالغاً. وفي عام 1889 تخرج بنجاح من المدرسة الخديويّة، وحصل على شهادة البكالوريا.⁴

فور إنهائه لدراسته الثانويّة التحق لطفي السيّد بمدرسة الحقوق، وهي من أعرق وأهمّ المؤسسات الأكاديميّة في مصر في ذلك الطور. شكّلت هذه المدرسة دفيئةً أتاحت نموّ نخبة جديدة في مصر، لتشهد تقلّد خريجيها مناصب قياديّة على الصعيد الوطني والاجتماعي والسياسي في النصف الأوّل من القرن العشرين. بالإضافة إلى تفوّقه المعهود في دراسة الحقوق والقانون ظلّ لطفي السيّد مهتمّاً بدراسة اللغة العربيّة، فنّفوّق في النحو والأدب والبلاغة وتفسير القرآن. وبين جدران هذه المدرسة قضى لطفي السيّد فترة دراسته برفقة بعض الطلاب الذين زاملهم، ممّن سيظهر تأثيرهم مستقبلاً على حياته الشخصيّة والفكريّة، وعلى حياة مصر الثقافيّة والسياسيّة ككلّ. من أبرز هؤلاء هو عبد العزيز فهمي؛ أعزّ أصدقائه في عقود تلت، وعبد الخالق ثروت، وإسماعيل صدقي ومصطفى كامل. كما تسنّى له أن يتعرّف، في مرحلة متقدّمة من الدراسة، على الشيخ محمد عبده، باعتباره أحد أعضاء اللجنة القيّمة على امتحان العلوم العربيّة، التي تقدّم لها لطفي السيّد بموضوع إنشائيّ، حاصلًا على أعلى درجة في دفعته. لتمييز موضوعه حظي لطفي السيّد على إطرءٍ خاصّ من الشيخ عبده نفسه، والذي أخبره بشكلٍ مباشر: "إني أهنئك بما كتبت وقد أعطيناك أعلى درجة". بعد ذلك بفترة وجيزة، وهو بعد طالب، أنشأ لطفي السيّد **مجلة التشريع**، المخصّصة لمعالجة القضايا القضائيّة والقانونيّة. وكان قد أنشأها وكتب فيها بمشاركة لفيّف من أصدقائه المقربين مثل عبد العزيز فهمي وإسماعيل صدقي وإسماعيل الحكيم وعبد الخالق ثروت ومحمود عبد الغفّار. مع الأيام عُرف أصحاب هذه الأسماء كزعماء سياسيّين بارزين في مصر في فترة ما بين الحربين العالميّتين. ومع أنّ صدور المجلة لم يتجاوز العام الواحد، إلا أنّها تحسب للطفي السيّد كأولى تجاربه في تحرير مجلة جماهيريّة تُعنى بالشأن العام.⁵

في صيف عام 1893، وعلى مشارف تخرّجه من مدرسة الحقوق، سافر لطفي السيّد مع صديقه إسماعيل صدقي إلى "العاصمة" إستانبول. وقد رأى كلاهما في هذه الزيارة ضرورةً لفهم الواقع الإقليميّ الواسع الذي ضمّ بلادهم في ذلك الحين: كانت مصر رازحة تحت وطأة الاحتلال البريطانيّ، ولكن من الناحية القانونيّة الدوليّة كانت لا تزال ولاية ذات مكانة خاصّة في

4 السيد، 1962، ص 21-24.

5 السيد، 1962، ص 25-29.

الإمبراطورية العثمانية. ومن هنا تولدت ضرورة زيارة عاصمة الإمبراطورية التي تتبع لها بلادهم. جراء تعليق تفوه به صدقي ساخرًا من الإمبراطورية العثمانية، أُجبر على مغادرة إستانبول في غضون أيام، مُخلفًا صديقه لطفي السيد وحيدًا في العاصمة. ولكن الأخير وجد طريقه إلى كبار المثقفين المصريين، ممن تزامن وجودهم في العاصمة في ذلك الحين، ومنهم سعد زغلول والشيخ علي يوسف وحفني ناصف، وكان ثلاثتهم قد تأهب لزيارة العلامة الأسطورة جمال الدين الأفغاني، والذي نزل ضيفًا على السلطان عبد الحميد الثاني في أيامه الأخيرة (توفي عام 1897)، فلم يكن منهم إلا أن دعوا لطفي السيد للانضمام إليهم.

ترك المفكر الراديكالي في نفس لطفي السيد أثرًا داميًا لما يتميز به من شخصية كاريزماتية وطلعة مهيبة. كتب لطفي السيد عن الأفغاني لاحقًا: "وأهم ما أظن أنني انتفعت به من السيد جمال الدين في تلك المدة أنه وسّع في نفسي آفاق التفكير". يضيف لطفي السيد حول المفكر الإسلامي: "وكان رحمه الله شديد النقمة على الإنجليز؛ لسياستهم في البلاد الإسلامية، وهدمهم لدول الإسلام"، ومن هنا نستدل على رسوخ الأثر الذي تركه على تصوّرات طالب الحقوق الشاب في توجيهه الصارخ ضد الاستعمار. في عام 1894، أي بعد مرور عام على هذا الحدث وبعد خمس سنوات دراسية أتم فيها لطفي السيد دراسة الحقوق. وعلى خلفية تفوّقه في الدراسة، حظي على الفور بتعيين حكومي رفيع المستوى من قبل الحكومة المصرية ليعمل وكيلًا للنيابة على أقاليم ومحافظات مصر. بين الأعوام 1893-1905 عمل لطفي السيد وكيلًا للنيابة العامة بمرتب حكومي في عدد من أقاليم الدلتا. وعلى ما يبدو فإنّ لطفي السيد وجد الوظيفة الحكومية "مضجرة"، ليسعى للاشتغال في النشاط الوطني الجماهيري والشأن العام.

في عام 1894، وأثناء وجوده تحت تأثير توجه الأفغاني الكفاحي، أسس لطفي السيد برفقة زمرة من أصدقائه المقربين (من أبرزهم عبد العزيز فهمي، أحمد طلعت، حامد رضوان، محمد بدر الدين، د. عبد الحليم حلمي) حركة مقاومة وطنية سرية، للنضال الدعائي العنيف ضد الاحتلال البريطاني (جمعية سرية غرضها "تحرير مصر" وفقًا لوصف لطفي السيد). لم تصمد هذه الجمعية طويلاً، فبعد ذلك بفترة وجيزة، وبرعاية الخديوي عباس حلمي ومشاركة مصطفى كامل ارتدت الجمعية عباءة جديدة تحت اسم "الحزب الوطني"، الذي شكّل بدوره نواة الحزب الوطني عام 1907. تأسست الجمعية في بيت محمد فريد، الوريث المستقبلي لقائد الحزب الوطني مصطفى

كامل. في إطار النشاط السري للتنظيم، طلب راعيه الخديوي عباس حلمي من لطفى السيد أن يسافر إلى جنيف في سويسرا لعدة أشهر ليكتسب الجنسية السويسرية (كان التجسس بجنسيتها سهل المنال نسبياً). أما الهدف من هذه الجنسية فهو العودة إلى مصر "لتحرير جريدة تقاوم الاحتلال البريطاني" مُحتمياً بجنسيته المكتسبة من ملاحقة السلطات الاستعمارية البريطانية. وهكذا تم تجهيز لطفى السيد لتأسيس وتحرير صحيفة مناهضة للاستعمار.⁶ ولكن خطة الخديوي لم تخرج إلى حيز التنفيذ، فقد غير لطفى السيد رأيه مُحدثاً نقطة تحوّل أخرى في طريقه إلى المنبر القومي الجماهيري. عام 1897 تسجّل لطفى السيد للدراسة في جامعة جنيف وحضر عدداً من المحاضرات (عُقدت باللغة الفرنسية، التي كان لطفى السيد قد تمكّن منها بشكل كامل أثناء دراسته في مدرسة الحقوق). على عتبات صيف ذلك العام زار محمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين جنيف، وهناك التقوا بلطفى السيد الذي احتفى بهم وقضى وقته برفقتهم، في زيارة قوامها تبادل الأفكار حول مستقبل بلادهم. لم يعلم ثلاثتهم بأمر المهمة السرية التي تجنّد لها لطفى السيد، فقد انكبّ قاسم أمين على كتابة كتابه **تحرير المرأة** الصادر عام 1899. ونظراً لإلمام لطفى السيد باللغة العربية المعاصرة فقد ساعد أمين في كتابة وتحرير كتابه. بعد ذلك بفترة وجيزة، لازم لطفى السيد الشيخ محمد عبده، الذي مكث لمدة في جنيف، بل وشارك لطفى السيد في الانتساب إلى أحد الصفوف الدراسية في الجامعة (صيف 1897). من هنا حدث التقارب بين لطفى السيد ومحمد عبده فتأثر به. ولما وصل إلى مسامع الخديوي عباس حلمي خبر التقارب بين لطفى السيد والشيخ محمد عبده، حلّت على لطفى السيد اللعنات، فلطالما ازدرى الخديوي عبده ورأى فيه خصماً. بعد عودة عبده إلى مصر، بعث مصطفى كامل إلى جنيف لتحذير لطفى السيد وتوبيخه على "انحرافه"، وإعلامه بأنّ الخديوي غاضب منه "وأفصى إليّ بأنّ الخديوي مغضب مني لأسباب منها: اتصالي بالشيخ عبده"، كما أبلغه بمعارضة الباب العالي لـ "أحبولة" الخديوي في التجنّس بالجنسية السويسرية، وعليه فشلت الخطة فشلاً ذريعاً. عاد لطفى السيد إلى مصر، ولكنه عاد كعدو للخديوي، ولاحقاً عدوّه اللدود. وما كان من لطفى السيد إلا أن أرسل تقريراً للخديوي بهدف إثارة اهتمامه، دوّن فيه استنتاجه بأنّ مصر لا يمكن أن تستقل من خلال قوّة خارجية مثل الإمبراطورية العثمانية أو فرنسا: "وإنّ مصر لا يمكن أن تستقل إلاّ بجهود أبنائها"، مُعتمدة على ذاتها، واستجماع قوّتها، وتركيز جهودها، لتحريرها واستقلالها وسيادتها. بمرور

الأيام تحوّل هذا الموقف إلى شعار المقاومة الذي تبناه لطفى السيد **والجريدة** في النضال ضد الاستعمار ومقاومة الحكم البريطاني، وبمفهوم معيّن يمكن اعتباره مناهضاً للخديوي و"الحزب الوطني" الموالي للحكم العثماني. بالكثير من الإقصاء وشيء من العداء العلني للحكم المصري عاد لطفى السيد أو اضطر إلى معاودة مزاولة مهنته كوكيل للنيابة. في وظيفته التي عهدا عاد للتنقل مجدداً في مختلف المحافظات المصرية، ولكنّ خلافاً حاداً مع المسؤولين حول طرق تفسير القانون واستخدامه، دفعه إلى الاستقالة بشكل نهائي من وظيفته الحكومية عام 1905، لأنه ضاق "باحتمال جو النيابة [الحكومية] الخانق". وفي عام 1906 اشتغل لطفى السيد في المحاماة خضوعاً لرغبة صديقه عبد العزيز فهمي، فافتتحتا مكتبهما الخاص⁷. في هذه المرحلة فُتح أمام لطفى السيد باب جديد يفضي إلى النشاط الجماهيري، وفي هذا المجال الذي تاقت إليه نفسه وجد ضالته، والحديث هنا عن النشاط الصحفي والسياسي. في مذكراته **قصة حياتي**، والصادرة للمرّة الأولى عام 1950 على هيئة سلسلة من المقالات في صحيفة **المصور**؛ ثم على هيئة كتاب ضمّ جميع المقالات في عام 1962، تلتها إصدارات في عدّة طبعات.⁸ وفقاً لما يرويهِ لطفى السيد، فإنّ مسألة طابة (مسألة العقبة)، التي بدأت عام 1906، كانت السبب الرئيسي وراء تبلور فكرة إنشاء صحيفة يومية حرّة مستقلة وغير متصلة أو مدعومة من سراي الخديوي والسلطات المصرية، كما تُستخدم منبراً لمناهضة الكولونيالية ونقد الحكم الإمبريالي البريطاني في مصر. حسب لطفى السيد، فإنّ المسألة خلقت سياقاً تاريخياً خاصاً سمح بانبثاق هذه المبادرة الصحفية السياسية الجديدة. وكما هو معلوم، في هذه المسألة الشهيرة ضمّ المحتل البريطاني شبه جزيرة سيناء إلى مصر بالقوة، من خلال اقتطاع هذا الجزء الصحراوي من تخوم الإمبراطورية العثمانية. ليتمّ ترسيم الحدود الفاصلة بين رفح وطابا باعتبارها الحدود الشرقية الشمالية الجديدة التي تحدّ بين الإمبراطورية العثمانية ومصر، الواقعة تحت السيادة البريطانية. هذه الخطوة العدوانية من قبيل فرض الأمر الواقع، والتهديد بسفن المدفعية المتأهبة للصدام، أثارت موجة من التعاطف الشديد مع العثمانيين في الشارع المصري، وحظيت هذه الموجة بتشجيع وتحفيز في صحف الحركة الوطنية برئاسة مصطفى كامل وصحيفة **اللواء** اليومية، ودعم من الخديوي عباس حلمي وعناصر من الحكومة المصرية. كان هذا تعبيراً عن احتجاج عام وشامل في مصر ضدّ البريطانيين. أما لطفى السيد فقد

7 السيد، 1962، ص 36-39.

8 راجع الطبعة الجديدة: السيد، 1998.

تعامل مع الأزمة بشكلٍ مغاير. على الرغم من اعتقاده أنّ الحديث هنا عن تصعيد إمبرياليّ بريطانيّ عنيفٍ ضدّ الدولة العثمانية، إلاّ أنه لم يستسغ الرأي العام المصريّ ووجد صعوبة بالغة في تقبّل فكرة مؤازرة الإمبراطورية العثمانية والتماهي الكليّ معها. انتصر الرأي العامّ للدولة العثمانية باعتبارها "المُخلّص" الذي من شأنه أن يُجلي الاحتلال البريطانيّ عن مصر، والذي استمر لفترة طويلة. علاوةً على ذلك، كان من الصعب عليه أن يستوعب بأنّ المصريين "عثمانيّون مخلصون" ينتظرون تحرّر بلادهم من الاحتلال البريطانيّ الأجنبيّ من خلال القوة العثمانية، ويتوقون إلى الارتقاء بين أحضان الإمبراطورية العثمانية. ورأى بهذا الموقف زيفاً وهماً "هجيناً" عن المصالح الحقيقية لمصر والأمة المصرية. على الرغم من استنكاره للتحرك البريطانيّ، إلاّ أنه لم يكن مُتسقاً مع فكرة انحسار الهوية القومية المصرية أمام مدّ الهوية الجمعيّة العثمانية، والتي بات يرى هيمنتها على الشعب المصريّ، سواءً بين أوساط النخبة أو الطبقة الوسطى وعمّة الشعب. من وجهة نظره، كان هذا التماهي الأعمى من قبل "الأوساط الوطنية" مع جسمٍ غريب وإطارٍ خارجيٍّ لهويّة غير مصريّة خيانةً لمصر، وتعبيراً عن غياب الوعي بـ "المصالح الحقيقية"، وإنكاراً للهويّة الجمعيّة الذاتية. أبداً لم يتقبّل لطفي السيد هذا الموقف الشعبيّ الذي بدا له مشوّشاً ومبتوراً، يطعن بالهويّة الوطنية المصرية.⁹

على خلفيّة تعمّها هذه الأجواء، انضم لطفي السيد بعد فترة وجيزة إلى عددٍ من المثقفين والأعيان من كبار ملاك الأراضي في مصر. وقد ارتأى الانضمام إليهم لما ميّز أعضاء هذه المجموعة من ثقافة الحوار وسعيهم الأصيل والحديث للمصالح المصريّ العام، واصفاً إيّاهم بـ "أصحاب المصالح الحقيقية". وكان من قياديين المجموعة محمد محمود وعمر سلطان وأحمد حجازي ومحمود عبد الغفار. وفي أعقاب اجتماعين تحضيريين بمبادرة من لطفي السيد، عُقد الأوّل في فندق الكونتنتنتال في القاهرة، وبعد مدّة في فيلا محمد محمود، قرّرت المجموعة إنشاء صحيفة يومية مصريّة جديدة سمّتها **الجريدة**، من شأنها أن تُعبّر بشكلٍ مُمنهج ومُكرّس عن موقفها الوطنيّ المصريّ. على حدّ تعبير لطفي السيد: "جريدة مصريّة حرة، تنطق بلسان مصر وحدها، دون أن يكون لها ميل خاص إلى تركيا أو إحدى السلطتين الشرعيّة (سراي الخديوي)، والفعلية (الوكالة البريطانيّة) في البلاد".¹⁰ أسّست المجموعة "شركة الجريدة" كجمعيّة اجتماعيّة اقتصادية، تهدف إلى دعم

9 السيد، 1962، ص 42-47.

10 السيد، 1962، ص 45.

الجريدة والتوجّه الوطني المصريّ المحليّ الذي تمثّله. عُيّن محمود باشا سليمان رئيسًا للشركة، وحسن باشا عبد الرازق نائبًا له، كما اختير أحمد لطفي السيد مديرًا ومُؤسسًا للشركة ورئيسًا لتحرير **الجريدة** لمدة عشر سنوات. في هذا التعيين، أعطى لطفي السيد دور المفكر والمُنظر لأيديولوجيا المجموعة الجديدة، ووقعت على عاتقه مهمّة صياغة تصوراتها الفكرية، ووضع خططها وأهدافها الوطنية المصرية. بعد ذلك بفترة غير بعيدة، في آذار- مارس من عام 1907، أنشأت هذه المجموعة التأسيسية "حزب الأمة"، الذي ضمّ في صفوف القادة المؤسسين متقفين طلابيين من الأدباء وغيرهم، وشخصيات بارزة من الأعيان، معظمهم من فئة ملاكي الأراضي.

في 9 آذار- مارس 1907 رأت أول طبعة من **الجريدة** النور. في مقال افتتاحي خطّه لطفي السيد، جاء ما يلي: "ما **الجريدة** إلا صحيفة مصرية ... مراميتها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقيّ الصحيح". لقد اعتبر لطفي السيد أنّ مصالح وإرادة "الأمة المصرية" فوق أيّ كيان أو نظام بما في ذلك الحكومة والدولة. وأنّ هدف **الجريدة** هو التأكيد على وحدة الأمة المصرية والدعوة إلى تماسكها من خلال تضييق دائرة الفروق بين أفرادها واتساع دائرة المشابهات بينهم، لأنّ من شأن هذا التوحّد والانصهار في بوتقة واحدة خلق كيان وطني واحد.¹¹

كان المشروع بأكمله، الصحفي والسياسي، قد خرج لتوّه إلى حيّز التنفيذ، وتحوّل إلى نشاط أيديولوجي وسياسي مكثّف شغل الساحة العامة المصرية العربية حتى السنة الأولى من الحرب العالمية الأولى. من ناحية لطفي السيد الذي كان قد بلغ في عام 1907 سنّ الخامسة والثلاثين - تجاوز مرحلة الشباب في مفاهيم ذلك العصر- كان هذا المشروع ارتقاءً إلى مرحلة جديدة بالكامل سعى بنفسه إليها طوال حياته: منصبٍ عامٍ مهمٍّ يُحوّله بإحلال تغيير من خلال صحيفة يومية مبتكرة في فكرتها وغير مُهادنة في مواقفها، محرّر صحيفة يومية تُتيح مساحةً واسعةً من الحرية نسبيًا، في التعبير عن آراء متنوّعة تتناول شؤون الساعة، وتتحدّى المؤسسات والهيئات القائمة، ودائمة الكشف عن خاصيّتها في الابتكار والأصالة والجرأة والاستقلال وروح النضال. والأهمّ من ذلك كله أنّ لطفي السيد كان بمثابة المعلم والأب الروحي للعشرات من المثقفين، رجالًا ونساءً. كانت تلك بداية تجنيده لهؤلاء للكتابة في **الجريدة**، ومن خلال كتابتهم في موضوعات غير مطروقة

11 السيد، 1962، ص 46-47.

أو مسبوقه مهّد لهم الطريق إلى النخبويّة، ليصبحوا من صفوة المثقفين المصريين الطلائعيّين في مجال الثقافة العربيّة المطبوعة بين الحربين العالميّتين، والفترة التي تلتها.

أنهى لطفي السيّد عمله في **الجريدة** في نوفمبر-تشرين الثاني 1914، على ما يبدو بسبب القيود التي فرضتها الحرب على الجريدة. كان هذا آخر عهده بالعمل الصحفيّ، ولم يظهر في الصحافة المصريّة ككاتب مقالات إلا فيما ندر. وفي صيف عام 1915، ولدواعي الرقابة وقوانين الطوارئ والأوامر العسكريّة الصارمة التي فرضها الراعي البريطانيّ على الحياة المصريّة العامّة، كان على رئاسة الصحيفة والقائمين عليها إغلاقها بشكلٍ نهائيّ.¹²

ملامح أولية لمذهبه الفكريّ

خلال الفترة الممتدّة بين الأعوام 1907-1915، وهي فترة قصيرة ومُكثّفة نسبياً، تحوّل أحمد لطفي السيّد إلى "فيلسوف الجيل". وبصفته رئيس تحرير صحيفة **الجريدة**، فقد تولّى مهمّة كتابة مقالات افتتاحيّة بشكلٍ يوميّ تقريباً، بالإضافة إلى المقالات والنصوص الأدبيّة التي نظر فيها لأيديولوجيّته. كان هذه الفترة، بلا شك، العهد الذهبيّ الذي تألّق فيه لطفي السيّد كمثقف جماهيريّ عضويّ (حسب وصف غرامشي)، ومفكّر وناقد محتجّ ومتمرد لا ينحاز إلا لمبادئه ومعتقداته. لم يترك لطفي السيّد شأنًا من شؤون الفرد أو المجتمع إلا وطرقه. مقالات عديدة جاءت كردّ فعل على الأحداث اليوميّة الجارية، ولكن من خلال مكانها في السياقات التاريخيّة والفلسفيّة والاجتماعيّة الواسعة، امتزجت القضايا السياسيّة بالقضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والجنديّة والإستيطقيّة والأخلاقيّة.

هذه المقالات الافتتاحيّة، التي تشكّل مجتمعةً أكثر من ألف مقال ونصّ إنشائيّ وردّ، تميّزت برؤية ناقدة حادّة، وبصيرة نافذة. صاغها لطفي السيّد بأسلوبٍ نقديّ شامل، فبدت مدروسةً ومنمّقة، غير مقتصرة على مناهضة البريطانيّين والنظام الاستعماريّ، أو الحكومة المصريّة المتعاونة مع هذا النظام، أو مناوئة للخديوي عباس حلمي الثاني، أو التوجّه الإسلاميّ المناصر للدولة العثمانيّة والشائعة بين عموم الشعب المصريّ، وإنّما امتدت لتطول قادة حزبه، في أكثر من مناسبة. حين

Wendell, 1972, pp. 201-221. 12

شرح لطفي السيد بطرح مُختلف القضايا في **الجريدة** سرعان ما ظهر اختلافه، بل وانزياحه في بعض الأحيان، عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية (والسياسية أيضًا) التي تخدم قادة الحزب الوطني، والذين مثلوا لسان حال الأعيان من كبار ملاكي الأراضي في البلاد. لم يحفظ لطفي السيد الولاء لهؤلاء، ولم يتوانَ عن إبداء مواقف مستقلة، بل وحتى معارضة، تجاه أصدقائه المقربين، بالإضافة إلى فيضٍ من المقالات التي اتّسمت بالنقد الذاتي الثاقب. كما طال قلم لطفي السيد آليات الحكم في مصر، ورأى أنّ الأنماط الاستبدادية والسلطوية سيطرت عليها بالكامل. لم ينبع ادّعاؤه بالضرورة من الهيمنة الإسلامية أو تعاقب أنظمة الحكم المملوكية والعثمانية على وادي النيل. مُستلهماً من مفكرٍ عصر التنوير -مونتسكيو، روسو، فولتير، وفي فترة متأخرة: بنتام، جون ستيوارت مل، توكفيل-، طالب لطفي السيد بإنشاء نظام ديمقراطي برلماني، قوامه الفصل بين السلطات والدستور والانتخابات وقدرة الأمة على إقامة الحكم الذي ترتئيه والإشراف عليه. على مستوى آخر، فقد تمرّد لطفي السيد على عقلية الـ"معلش" ("لا بأس") التي تعبّر عن الطغيان الداخلي والسلبية والخضوع. من وجهة نظر لطفي السيد فإنّ هذه العقلية، التي تخصّ المجتمع المصري، تعزّز اللامبالاة والعجز، وتمنع التقدّم والمسؤولية الشخصية والحرية الفردية والجماعية.

لا يسعنا في هذا المقال القصير احتواء واستيفاء الثروة الفكرية لمذهب ومنهج لطفي السيد أو التعبير عن مراحل بلورتها وتطوّرها، بالشكل الذي جاءت عليه في مقالاته الافتتاحية اليومية في **الجريدة**. ولذلك سيتم تخصيص كتابٍ مستقلٍّ يشتمل على مجمل مذهبه وأفكاره. فيما يلي سنسلط الضوء على بعض الأبعاد والموضوعات في منهجه المترامي الأطراف، والتي لم تُدرَس وتُبَحَث بالشكل الكافي أو لم يُعالج منهجه الفكريّ بطريقة وافية في الدراسات الأكاديمية التقليدية (باللغة العربية أو العبرية أو الإنجليزية). وما تناولنا للنزر اليسير إلا تأكيد على ضرورة إعادة قراءة المذهب الفكريّ في الشأن العامّ لأحمد لطفي السيد وفهمه.¹³ فيما يلي سنعرض تحليلاً شاملاً لأربعة

13 جزءٌ ممّا أوردته من نقد ومراجعات هو ذاتيّ التناول، ويعبّر عن تصوّر شخصيٍّ، أمّا مرجعية هذا المقال فهي دراسة سابقة تعود لعدّة عقود، وتحديدًا سبعينيات القرن الماضي، طرحت من خلالها المذهب الفكريّ والقوميّ والاجتماعيّ للرفي السيد (انظر: 1980، لامل، 25-40). ولكن، بعد قراءة ثانية أكثر شمولية ودقّة وتعمّقًا لكتابات لطفي السيد -مقارنةً بالدراسة السابقة- اكتشفت وقوع بعض الأخطاء في فهمي لمذهبه الفكريّ. وعليه، ارتأيت ضرورة تعديل عدٍ من الاستنتاجات والاستخلاصات السابقة حول مضامين هذا المذهب. عطفًا على ذلك، فقد اعتمدت هذه الدراسة على تحليل المحاور الفكرية للرفي السيد، من خلال إسقاط الضوء على عدٍ من الموضوعات الفكرية المفصلة في نصوصه المضمّنة في **الجريدة**، والتي

عناصر ميّزت تصوّره: موقف لطفي السيد من التنوير، وموقفه من القوميّة، وموقفه من المجتمع والمرأة (الجنوسة)، وموقفه من الكولونياليّة (الاستعمار).¹⁴

تذويت التنوير وتوطينه

العمود الفقريّ الذي يربط بين كتابات لطفي السيّد في هذه السنوات، ويؤلّف بينها لتبدو كسلسلة فكرية واحدة متماسكة، ليست -كما هو متوقّع- فكرة القوميّة المصريّة والهوية المصريّة الإقليمية. وإنّما هو عنصر قوميّ تكمن أهميّته في كونه وسيلةً لتحقيق الهدف الأعلى والأسمى: جلب التنوير إلى مصر، وتذويته وتوطينه وتضفيره في نسيج المجتمع والثقافة والحياة المحليّة، بهدف إحداث تغيير جذريّ، من شأنه أن يُنتج نموذجًا للتنوير والحداثة المصريّة المحليّة، يقفدي به كلّ قرّاء العربيّة وناطقياها. من هذه الناحية، فإنّ لطفي السيد ليس مستشرقًا للقوميّة المصريّة الحديثة فحسب، وإنّما نبّيّ تبنّى إنتاج تنوير مصريّ محليّ يُسهم في تقدّم مصر ودفعها للالتحاق بركب التطوّر في القرن العشرين. لم يكن لطفي السيّد أوّل من طرق باب التنوير (أو كما يطلق عليه: التمدّن، التمدين، النهضة)، فهو "نبّي" آخر انضمّ متأخّرًا إلى سلسلة من "الأنبيا" الطلائعيين. شهد القرن التاسع عشر، وتحديداً بعد منتصفه، انشغال الكثير من المثقفين بمسألة التنوير الأوروبيّ في الواقع العثمانيّ العربيّ، واقترحوا عدداً من الطرق والأساليب. من أبرز هؤلاء كان أحمد فارس الشدياق، رفاعة رافع الطهطاوي، بطرس وسليمان البستاني، ناصيف البازجي، محمد عبده وجمال الدين الأفغانيّ، عبدالله النديم، إستير مويال (أزهري)، فرح أنطون، شبلي

استدعت بعد مراجعتها تعديل ما خلصتُ إليه من تحليل. أملأ أن تفضي هذه المراجعات إلى إنارة ما استغلقت عليّ من مقاصده وإستراتيجياتها الثقافية والفكرية والثيمات الرئيسيّة في كتاباته.

14 الجزء الرئيسيّ التالي (من المقال) يرتكز على كتابات أحمد لطفي السيّد (تحديداً مقالاته ومؤلفاته) التي نشرها في الجريدة منذ ربيع عام 1907 وحتى صيف عام 1914. وهي خلاصة قراءة متواصلة للأعداد الصادرة يومياً من الجريدة. أُعيد جمع ونشر مختارات من هذه المقالات في كتب حملت عناوين: أحمد لطفي السيّد، المنتخبات، تحرير إسماعيل مظهر، الجزء الأوّل، القاهرة، 1937؛ الجزء الثاني القاهرة، 1945؛ أحمد لطفي السيّد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، تحرير إسماعيل مظهر، القاهرة، 1946؛ أحمد لطفي السيّد، صفحات مطوية، تحرير إسماعيل مظهر، القاهرة، 1946؛ أحمد لطفي السيّد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تحرير طاهر الطناحي، القاهرة، 1963. في عام 2008، في مؤيوة جامعة القاهرة (الجامعة المصريّة سابقاً)، أعادت مطبعة دار الكتب والوثائق الوطنيّة نشر مجموع هذه الكتب والمقالات، بالإضافة إلى قصّة حياتي في مجلدين ضخمين. راجع، تراث أحمد لطفي السيّد، الجزأين الأوّل والثاني، القاهرة، 2008. ما جُمع في هذه الكتب من مقالات ومؤلفات وردود لطفي السيّد، يمثّل البنية التحتيّة لما سنورده لاحقاً في الفصل: "محاوير رئيسيّة في مذهبه الفكريّ".

شميل، جورجى زيدان، رشيد رضا، ومفكرون أقرب في تراتبهم الزمني إلى لطفي السيد على غرار قاسم أمين وأحمد فتحي زغلول (وهذه ليست إلا قائمة موجزة). بالمفهوم المؤسسي الرسمي فإن الأفكار وآليات العمل التي طورها قادة التنظيمات في قلب الإمبراطورية العثمانية (بالذات بين السنوات 1839-1876) وبالتزامن مع عمليات التغيير والإصلاح والحداثة الحديثة، والعمليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي قامت بها السلالة الخديوية المتحدرة من محمد علي، خلال القرن التاسع عشر في مصر، خلقت محيطاً مريحاً ومُهيئاً نسبياً لنمو المبادرة الثقافية الطموحة لطفي السيد والجريدة. ممّا لا شكّ فيه أنّ طرق التعامل مع كلّ هذه القوى والعوامل كانت على درجة من التنوع والاختلاف، وتباينت جرعة الحداثة التي أُدخلت إلى طبقات المجتمع والثقافة من عامل إلى عامل. ولكنّ لطفي السيد تبنّى عملية المعاصرة والحداثة بوتيرتها السريعة وأنتج منها أجدته الخاصة لنشر التنوير في مصر. بالإضافة إلى ذلك فقد قام لطفي السيد من خلال الجريدة التي يرأسها ببتّ طاقات جديدة في هذا التوجّه النهضويّ، وصاغه بشكلٍ مبتكر، وبذل فيه مجهوداً منهجياً ومكثفاً بهدف إحلال التغيير: عملية معقّدة تعتمد على استعارة وعرض الفلسفات والأفكار والنظم المفاهيمية وآليات العمل والمؤسسات التي نمت وأصبحت ركناً من أركان التنوير الأوروبيّ ابتداءً من القرن السابع عشر، ونقلها إلى الواقع المصريّ المحليّ.

تزامن كلّ هذا مع بذل جهود ملحوظة في تحضير وتهيئة البيئة المحلية لاستيعاب الابتكارات والمنتجات الحديثة، وبالتالي اكتشاف الأفكار والمؤسسات التقليديّة التي عفا عليها الزمن في مصر فاستوجبت تغييرها وتحبيدها أو حتى إلغائها لتمهيد الطريق إلى النظم المعاصرة الحديثة. كرس لطفي السيد جهوداً كبيرة في انتقاء الأفكار وآليات العمل الرئيسيّة في أوروبا والتنوير، وتحديداً في فرنسا وإنجلترا (اللتان زارهما عدّة مرّات)، في محاولته لفهم أهميّتها بالنسبة للمجتمع المصريّ، ومحاولة تذويتها في البيئة المصريّة الإسلاميّة، وكذلك القبطية المسيحية التي تتمتع بفرادة خاصة في مصر. كانت المرحلة الأولى منهجية: فحص ماهية الإجراءات المناسبة لتحريك وتفعيل عمليات الاستعارة والنقل الثقافية والمادية من أوروبا إلى مصر. اعتمد لطفي السيد منهجاً مبتكراً وفعالاً وواعياً: فهم الفكرة، إعادة معالجتها، ترجمتها، تطويرها وملاءمتها للواقع المحليّ وخصوصيّة ظروفه بهدف تدجينها وتوطينها. كان لطفي السيد مدركاً تماماً أكثر ممّن سبقوه أو عاصروه بأنّه من غير الممكن أن تُنسخ فكرة أو مؤسسة أوروبية (تحديداً فرنسيّة أو بريطانيّة) ببساطة أو بشكلٍ أحاديّ الجانب والاتجاه، ومن ثمّ فرضها على البيئة المحليّة أو زرعها بشكلٍ تُنحى فيه هذه

البيئة جانبًا. بناءً عليه فقد أرسى مبدأ "التمصير": اختيار انتقائي للأفكار، وآليات العمل، والمؤسّساتية الأوروبّية الضرورية للحدّاتة المصريّة ومن ثمّ إعادة معالجتها وصياغتها، وترجمتها، وملاءمتها (تمصيرها) للمؤسّسات والنظم الفكرية والأنماط السلوكيّة والثقافيّة المحليّة. حدّد لطفي السيّد من خلال عشرات المقالات والشروحات أنّ تنوير المجتمع المصريّ ودفعه إلى مواكبة الحدّاتة لا يتمّ إلاّ من خلال عمليّات شديدة التركيب والتعقيد. بمقدور هذا المجتمع التكيّف مع تحدّيات المعاصرة، فقط في حال نجاح أن يستمدّ من أوروبا الأفكار والآليات التي بمقدوره تطويعها وملاءمتها لنفسه. المبدأ الأساسيّ الثابت هو أنّ الفكرة أو المؤسّسة العاجزة عن "التمصّر" غير مؤهّلة للنقل والتبني. وأيّة فكرة أو آليّة عمل لن تظلّ على أوروبّيّتها وأصالتها وكما لها. فلا بدّ لها من خلع صورتها، وارتداء صورة ومضمون مصريّ محليّ جديد، كشرط لتوطيئها وغرسها في الواقع المصريّ، لتتكيف مع خصوصيّة ظروف الحياة في أرض النيل. على سبيل المثال، يستوجب مبدأ "التقدّم" ملاءمته للوضع الاجتماعيّ في مصر، مع الأخذ بعين الاعتبار ما هو قابل للتطوير من الناحية التكنولوجيّة، وما هو قابل للتطوير من الناحية القيميّة، وما هو غير قابل للتطوير أو الاستعارة. وعلى شاكلته مبدأ "القوميّة"، باعتباره جزءًا لا يتجزأ من عملية توطين التنوير والحدّاتة، فإنّ استيعاب هذه الوطنيّة/القوميّة يستوجب بلورتها وفق الطابع المصريّ المحليّ لتتسق وتتواءم مع تنوع وتعدّد الهويّات التي تميّز بها الفئات السكانيّة المحليّة. فعلى الإطار القوميّ أن يُشحن بمضامين ورموز وذاكرة وعناصر محدّدة تتألف منها الهويّة، تتوافق مع خصوصيّة سكّان أرض النيل. في هذا الصدد، يقوم المثقف، في عمليّة الاستعارة والنقل لكلّ منتجات الحدّاتة "التنويريّة"، بدور المهندس الذي يُعالج ويعدّل ويلائم، أو المعمارّيّ الذي يرفع أعمدة بيته بأسس "خارجيّة" تمتزج في المشهد الإنسانيّ والماديّ لمصر. بكلماتٍ أخرى، لا يقتصر دور المثقف على التقاط نتاج المعاصرة بأسلوبٍ مبسّط وأحاديّ الجانب ليزرعه في مجتمعه. عمليّة "زرع" مرهونة بمعالجة المنتجات، وتصنيفها، وتجريدها من "أجنبيّتها" وتعديلها وإعادة إنتاجها كمنتجاتٍ محليّةٍ أصيلةٍ بشكلٍ يُتيح للمجتمع والثقافة المحليّة تقبّلها. هذه الصناعة التطبيقية لعمليّة التوطين والتمصير كانت الشغل الشاغل الذي أخذه لطفي السيّد على عاتقه أثناء تولّيه لرئاسة الجريدة.

في كلّ ما يتعلّق بعملية الترجمة واستيعاب التنوير، رأى لطفي السيّد ضرورة تبني الأفكار والمبادئ والقيم والآليات العمل التي صاغها وصقلها المفكّرون التنويريون في القرون السابع عشر والثامن

عشر والتاسع عشر، في مبادرته لتحديث مصر، من جُمَلتها: الفهم، العقلانيّة، العلم، التكنولوجيا المتقدّمة، القوميّة/الوطنية، النسويّة، العدالة وتكافؤ الفرص للجميع، الفردانية، المسؤولية الأخلاقية، المواطنة، الديمقراطية، الدستورية، البرلمانية، إعادة موضعة الدين في الحياة المعاصرة، تقبّل أسس العلمانية، النفعيّة الشخصية والجماعيّة، الفلسفة الوضعيّة، وغيرها. لقد آمن لطفي السيّد، إيماناً لا يخلو من بعض السذاجة، بإمكانية كشف المجتمع المصريّ على هذه الأفكار واستيعابه لها، إن لم يكن بشكلٍ كامل فعلى الأقلّ بشكلٍ جزئيّ. لقد تراءى للطفّي السيّد بأنّ التدويع المحليّ لجمل هذه الأفكار ضروريّ لإحلال ثورة الحداثة في الثقافة والمجتمع والسياسة في مصر. من وراء هذه الأفكار والقيم وقفت ثلاثة مبادئ أساسيةً علياً: الحرية، التقدّم (الارتقاء، التراقي) أو ناموس النشوء والارتقاء، والتمدّن. أمّا تراتب هذه القيم من حيث الأهمية فقد اعتقد لطفّي السيّد أنّ اكتساب الحرية والتقدّم على المستوى المعرفي والتطبيقي هو شرط استباقيّ لتشكيل التمدّن المحليّ، وإنباء بعملية إنتاجية لاستيعاب الأسس والمبادئ وآليات العمل التنويرية وتدويتها. بهذا المفهوم فإنّ الحرية والتقدّم والتمدّن جسّدت مفهوم الحداثة في تصوّر لطفّي السيّد، فقد كرس مقالات عديدة لاختبار منهجيّ لماهية الحرية وللأشكال التي يُمكن أن تُصاغ بها لتقدّم إلى الجماهير العريضة في مصر. لقد آمن بأنّ الحرية هي أساس التنور: الحرية الشخصية والحرية الجمعيّة، حرية الفرد التي تخلق الأواصر والصلات مع حرية المجموع والمجتمع، وتحتمي بها.

ادّعى لطفّي السيّد بأنّ الحرية تتجلى في ثلاث دوائر لا تقوم الواحدة منها إلاّ بالأخرى، وتستمدّ الواحدة كينونتها من الأخرى لتتشابك في علائق متبادلة. الدائرة الأولى هي حرية الفرد، والثانية هي حرية المجتمع، والثالثة هي الحرية القوميّة في التحرّر من المحتلّ الأجنبيّ. على المستوى الشخصيّ فقد اقتفى لطفّي السيّد أثر جون لوك وروسو بمنظوره للحرية على أنّها طبيعيّة. وأنّ الإنسان وُلد حراً بفطرته، والأصفاة التي تقيدّه بالموجودات والكيانات الخارجة عن ذاته وتتناقض مع حرّيته، عليها أن تُماط وتُحطّم. يقول لطفّي السيّد: "لو كنا نعيش بالخبز والماء، لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية"، والحرية بالنسبة له غذاء لا يمكننا أن نحيا بدونه: "أما إذا طلبنا الحرية [الحرية الفردية] فلا نطلب بها شيئاً كثيراً، وإثّما نطلب الغذاء الضروريّ لحياتنا". ويضيف: "ولكنّ غذاءنا الحقيقيّ الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة، ليس هو إشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعيّ أيضاً كالخبز والماء، ولكنه كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأعلى

ثمنًا هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية". بكلمات أخرى: "أما إذا طلبنا الحرية [الطبيعية]... إنما نطلب ألا نموت".¹⁵ من هنا بنى لطفى السيد ركيزة فلسفته الأساسية وهي أن الارتقاء إلى التمدن الحديث قوامه -بالضرورة- تبني الحرية الفردية بشكل كامل باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من كليات الكينونة الإنسانية. من حق كل رجل وامرأة على حد سواء التمتع بالحرية الكاملة التي منحهم الطبيعة إيّاها، تمامًا كما تمدهم بالغذاء في كل يوم.

من الفرد إلى المجتمع

لطفى السيد، على غرار مفكّري التنوير، أدرك بأن حرية الفرد تتعلق بحرية المجموع، و"الحرية المدنية"، حرية المجتمع المدني بين العائلة والسلطة/الحكومة، و"الحرية السياسية"، حرية تشكل أساسًا للكيان السياسي. لتأمين هذه الحريات الجماعية دعا لطفى السيد إلى إقامة نظام اجتماعي وسياسي برلماني، وهو نظام تمثيلي يؤكد أن "الأمة فوق الحكومة"، فيه تنتخب السلطة من قبل الأمة (عادةً ما يفضل المصطلح "أمة" على المصطلح "شعب")، لتمثلها بأمانة وفقًا لإرادتها ولصالح الأمة كلها. حسب رأيه، الشرط الأول لتحقيق ذلك هو تحطيم وإزالة نظام الحكم الاستبدادي و"حكم الفرد" الذي انتهجه الخديوي عباس، والاحتلال البريطاني، بل وحتى الحكم العثماني التقليدي.

حسب لطفى السيد، كانت بداية الطغيان والاستبداد في المنظومة السياسية المصرية في العهد الفرعوني، ومنه ظلًا يتوالدان على امتداد تاريخ وادي النيل حتى أيامنا، وقد تحوّل إلى معلم من معالم الثقافة السياسية التي جثمت على صدر مصر لآلاف السنين. وعليه، لم يتوان لطفى السيد عن مهاجمة ما سمّاه بعقلية الاستبداد والاستعباد -بطريقة مُمنهجة ومُثيرة للإعجاب- التي وقع المصريون في "أسرها" حتى "استعبدهم" على مدى أجيال كثيرة جدا. لن يتمّ تدمير هذا الحكم الاستبدادي إلا من خلال استبداله تدريجيًا، ولكن بمواظبة وتصميم ومنهجية، بمؤسسات تمثيلية ونظام حكم سياسي دستوري برلماني. دعا لطفى السيد قبل كل شيء إلى تبني دستور. في العديد

15 راجع: الجريدة، 19 كانون الأول/ديسمبر، 1912. أُعيد نشر المقال في: السيد، 1965، ص 59-71؛ السيد، 1946، ص 132-137. راجع أيضًا، المصدر نفسه، الصفحات 138-146؛ السيد، 1937، المجلد II، ص 60-98. راجع أيضًا، 1932،

من مقالاته كثر مطالبته بدستور شارحاً أهميته في إنشاء رأي عام علني وحر. واستناداً إلى هذا الدستور يمكن إنشاء حكم ديمقراطي: حلبة سياسية تسمح بتعدد الأحزاب، تعزيز رأي عام تعددي ومتباين بأطيافه، تقليص ملحوظ لنفوذ الخديوي وحاشيته ومنحهم مكانة ثانوية، انتخابات عامة، انتخاب ممثلي البرلمان (مجلسان: مجلس الشيوخ ومجلس النواب) وفق قائمة حزبية، وإقامة حكومة على أساس أحزاب الأغلبية والأقلية. هذا النظام المستقبلي من شأنه أن يغير وجه الثقافة السياسية في البلاد، ويشرع الباب أمام الحيز الجماهيري والرأي العام كاشفاً عن المبعث الحر لتبادل الآراء والتصورات والمواقف، التي لها أن تضمن بدورها منظومة ليبرالية في كل مناحي الحياة المصرية. حداثة البلاد تضمنها قوة النظام البرلماني الجديد.

الدائرة الثالثة من الحرية هي صراع الأمة المصرية في سبيل التحرر، للاستقلال من الحكم الكولونيالي الاستعماري البريطاني واستعادة السيادة (راجع أدناه). في تصور لطفي السيد فإن الحرية وترجمتها إلى الواقع المصري لا تحتاج إلى انتظار التحرر من الكولونيالية: على مصر أن تتبناها على المستوى الفردي والجمعي وعلى الفور. ومع ذلك، فقد أدرك جيداً بأن التحقق الكامل للحرية لن يحدث إلا بخروج آخر جندي بريطاني من وادي النيل، لتواجه مصر مصرها كأمة ودولة قومية مستقلة ذات سيادة. حينها ستمسك وحدها بزمام مصرها، وتكون حزة في الإقدام على قدم وساق نحو الرخاء والازدهار الحديثين.

المبدأ الثاني هو التقدم. وفقاً لتعاليم لطفي السيد فإن التقدم يستوجب الإحاطة بكل أبعاد وخبرات الحياة المصرية. وعليه أن يكون، قبل أي شيء، تقدماً معرفياً، ثورة في الوعي، وتذويتاً للإيمان بقدرة المصريين -أفراداً وأمة- على التطور وتوقع التقدم والتحول للحداثة والاندماج مع السيرورة التاريخية العالمية للتقدم. يرى لطفي السيد، متأثراً في ذلك بالتنويريين، أن التقدم بديهية، والارتقاء الإنساني من وضع التخلف والتأخر إلى وضع التقدم والتطور والازدهار هو عملية ضرورية وحتمية لا سبيل إلى إيقافها أو منعها. في اللحظة التي يدرك فيها المصريون فكرة مجاراتهم لركب التقدم، مؤمنين بقدرتهم على ذلك، سيضمنون حلول "التمدن" في بلادهم وحياتهم. من خصائص التقدم قدرته على التسرب من المستوى الفكري الثقافي إلى المستوى المادي والعملي، ليتخض عنه: استيعاب سريع للابتكارات العلمية والتكنولوجية، ثقافة الطباعة، الصحافة والكتب، وسائل النقل والإعلام الحديثين، وسائل الصناعة ومنتجاتها، التجارة والزراعة المستحدثة، التعليم المعاصر،

القضاء المعاصر، ثقافة الحدائث في كل أنواعها وجانراتها في مجالات الأدب والمسرح والمؤلفات الغنائية والفن والإستيطيقا (علم الجمال) والفنون الجميلة والنحت والرسم والعمارة، بالإضافة إلى منظومة من القيم الأخلاقية الجديدة، وغير ذلك. وعليه فإنّ التقدّم سيستفيد من انتشار الحرية والمبادرة الشخصية والجماعية لتحفيز مصر ودفعها إلى التمدّن. في الواقع لا ضمانة للخطو في سبيل تمدّن البلاد إلا من خلال آليات العمل وأنماط التفكير والمؤسسات المستحدثة التي تركز على الحرية والتقدّم. حينها فقط سيكتمل تشكّل وتخلّق "الإنسان المصريّ المتمدّن"، بعد استيعاب وتذويت المصريين للتنوير، رجلاً ونساءً.

تمصير المصريين وبلورة قومية محليةّة

من المعلوم بأنّ أحمد لطفي السيد صاحب رؤية ومفكّر قوميّ مصريّ. أكثر من أيّ مفكّر سبق عهده أو لحق ركبهُ يُعتبر لطفي السيد مُصمّم الثقافة وواضع الفكر الأكثر بروزاً وأصاله بتخطيطه وبلورته وصقله للهوية القومية المصرية الحصرية والخاصة والإقليمية. فهو أيضاً من أدخل مصطلح "المصرية" ككلمة مفتاحية في القاموس القوميّ السياسيّ المصريّ، والتي تعني نصب الهوية المصرية كهوية عليا شاملة، يتعيّن على كلّ مصريّ ومصرية التماهي معها بشكلٍ مطلق، وإيثارها على أية هوية أخرى عرقية كانت أم دينية أم لغوية أم جغرافية.

حتى لو لم يكن المفكّر الأوّل الذي طرح قضية القومية المصرية الوطنية المحلية، فإنّ الريادة تُعزى للطفي السيد باستخدام مصطلح القومية المصرية، وتأسيس الفكرة القومية المصرية المتفردة، ومنحها الصفة العرفية والشرعية. وفي هذا يذكر الباحثون في مذهبه القوميّ بأنّ تصوّره القوميّ كان مفتوحاً وشمولياً وتعددياً، باعتباره تصوّراً قومياً مصرياً ليبرالياً. وفي هذا الجانب له الريادة والسبق.

ومع ذلك، تبين أدبيات البحث التي انصبت على تحليل الفكر القوميّ المصريّ عند لطفي السيد أنّ الليبرالية الطيبة التي عرّف بها القومية المصرية في تعاليمه مشوبة بمبدأ "ظلامي"، بيولوجي-أصلائيّ، يرى بالأمة المصرية كياناً عرقياً وإثنيّاً وبيولوجياً وعضوياً. تنسب الأبحاث هذا العنصر التكامليّ في فلسفة لطفي السيد إلى مصدرين رئيسيين: الأوّل، الاعتقاد بالأرض والمناخ والبيئة المصرية الكائنة في وادي النيل كمنظومة جغرافية مغلقة فريدة وغير مكرّرة، ومن صميمها وحدّه

تبلورت القومية المصرية، التي تشكّل قالباً مسبوکاً يصوّر منظر موطنها المتفرد، والثاني، التصوّر الذي يرى بالنواة الفرعونية الصلبة هيكلًا أزلًا للأمة التاريخية، التي لم تنفصل مرّة عن العصور الذهبية المصرية القديمة في فجر التاريخ. الأمة المصرية هي "أمة فرعونية" أو "نيو-فرعونية" (فرعونية جديدة)، وعلى الرغم من التحوّلات الكثيرة التي أحاقت بكيانها وثقافتها ولغتها ودينها، ورغم موجات الهجرة المتعاقبة إلى وادي النيل، والتي يفترض أنّها غيرت طابعها، ظلّت على ولائها لجذورها وطبيعتها الفرعونية. وما هي تحاول إعادة اكتشاف هذه الجذور مجددًا بعزيمة مشهودة في الحاضر، فهي التي تضيف الشرعية والمصادقية على الماهية العميقة للأمة المصرية الفرعونية. وعليه، فإن البحث ينسب للسيد اللطفي التصوّر الفرعونيّ الدوغماتيّ الذي يرى العصر الذهبيّ الفرعونيّ العصر المصريّ الأمثل الذي شكّل وكون أمة مصرية تستمدّ قوتها منه دونما توقّف خلال آلاف السنين [لم يحدّد هذا البحث على وجه الدقّة عن أيّ جزء من الألفيات الثلاث الفرعونية يدور الحديث: المملكة القديمة، المملكة الوسطى، المملكة الجديدة أو أيّ عهد يندرج تحتها كما يدعي البعض] كما يرى البحث بأنّ هذا التصوّر الفرعونيّ النزعة يمثلّ دعامة فلسفته القومية المصرية، ويمدّها بالشرعية ويضفي عليها بُعدًا تاريخيًا عريقًا.¹⁶

قراءة جديدة لكتابات لطفي السيد حول القومية، تمتاز بقدر أكبر من الدقّة والتفصيل والمسؤولية، تقوّض وتفنّد التوجّه العرقيّ الرمزيّ الفرعونيّ النزعة الذي تنسبه أدبيّات البحث بإصرار للطفي السيد. تُبين هذه القراءة أنّ إعلاء لطفي السيد للحرية كقيمة سامية على ما عداها من القيم والمبادئ والمعايير، كان كفيلاً برده عن الانسياق وراء أيّ توجّه عضويّ أو حتميّ أو تاريخانيّ أو عرقيّ عقائديّ لفهم ماهية القومية المصرية. بدايةً، رأى لطفي السيد بالقومية ظاهرة حديثة، تمخّضت عن شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية عصرية. حسب رأي السيد، فإنّ النخبة المثقفة الجديدة نتاج التعليم الأوروبيّ المعاصر، بما تتميز به من سعة الأفق، والتمكّن من ثقافة الطباعة، وتبنيها للقيم والمعايير التنويرية النهضوية الأوروبية، وانكشافها على مستحدثات العلم والفلسفة، والتزامها بتغيير المجتمع لدفعه قُدماً إلى طور الحداثة، هي الأساس الإنسانيّ لتنمية الأيديولوجيا القومية ونشرها وإدراجها في طبقات المجتمع وشرائحه العريضة. يرى لطفي السيد نفسه جزءاً من هذه الصفوة ذات التوجّه الحداثيّ. كمتثقف منشغل بالشأن العام، ومُلتزم تجاهه، فقد درس إمكانية تشكيل مجتمع قوميّ مصريّ جديد لحتّ سگان وادي النيل على استيعاب التقدّم والأفكار

16 راجع، مثلاً: Hourani, 1960, p.173; Wendell, 1972, pp. 266-272; Colla, 2007, pp. 142-155.

والقيم وآليات العمل الحديثة، للتحوّل إلى أمة متحضّرة وحرّة ومنتوّرة وذات شأن. ثانياً وتتّمّ لما سبق، كان اهتمام لطفي السيّد بالماضي القوميّ خافتاً وعارضاً (يفتقد المنهجية والعمق)، وكذلك اهتمامه بالتاريخ عامّة. كان لطفي السيّد عاملاً اجتماعياً وعالمًا نفسياً قومياً أكثر منه مؤرخاً قومياً. نظر إلى مجتمعه بعين نافذة ثاقبة، وطالبه بالاعتراف بهويّته المصريّة الحديثة "الحقيقيّة"، والشروع الفوريّ في تحقيقها على أرض الواقع. فعل ذلك دون أن يكبح جماح نفسه عن ممارسة النقد، اللانزع أحياناً، وتذكير المجتمع بعيوبه ومواطن ضعفه، من خلال كشف قاسٍ لأسباب علله ووهنه، مطالباً إيّاه بالتغلّب عليها ومعالجتها كشرط استباقيّ، يمكّنه من الارتقاء في سلّم الحداثة والمعاصرة والإبداع. وكان في ذلك بعيداً كلّ البعد عن عُرف الماضي الجمعيّ أو الميثولوجيا التاريخية، التي صُمّمت للترويج لمدى عظم العصور الذهبية التي قد تُلزم المجتمع بالعودة إليها والارتباط بها ليستمدّ منها العظمة والحداثة. وعليه، كما هو متوقّع، فمن مُجمل مقالات لطفي السيّد في الجريدة لا نجد إلاّ مادتين قصيرتين يتطرّق فيهما بشكّل خاصّ إلى الماضي الفرعونيّ لمصر (بعين يملأها الإعجاب والإجلال). في كلتا المادتين نراه بالفعل منشغلاً في هذا الماضي الفرعونيّ، ولكنّ تناوله جاء فضفاضاً وسطحياً لا ينمّ إلا عن معرفة متواضعة لبديهيات وأساسيات التاريخ المصريّ الفرعونيّ، كانت معروفة لدى المهتمين في هذا الموضوع (كان الموضوع أصلاً هو افتتاح المتحف المصريّ في القاهرة عام 1902). لطفي السيّد الذي حرص على دراسة كل موضوع بحذافيره دون أن يترك تفصيلاً إلا وسر أغوارها، قبل أيّ نقاشٍ يخوضه، تناول موضوع العصر الفرعونيّ بشيءٍ من السطحيّة، دون إبداء ضلوع أو دراية علميّة دقيقة بهذا الصدد. زد على ذلك أنّ لطفي السيّد في هذين المقالين انتهج توجّهاً بيداغوجياً تربوياً نوعياً نموذجاً، فقد استعرض جهل المصريّين بماضيهم في العموم، هذا الجهل الذي يحجب عنهم فهم هويّتهم القومية الحقيقية، جهل وأمّية رأى ويرى فيهما كلّ تنويريّ سبباً رئيسياً للتخلف والدونية وغرقاً للشعوب في عالم الأفكار النمطيّة المُسبقة قبل تبديد التنوير لعتمتها. هذا ما ادعاه لطفي بالنسبة لشعبه. ولذلك حتى في هذين المقالين النقديّين ما قصده لطفي السيّد هو التصدّي للجهل: تقديم العلم والمعرفة في كلّ المراحل التعليمية، وهما ينصّان على تعريف المصريّين بتراثهم كجزء من الماضي التنويريّ الذي يربط مصر القديمة بالحضارتين اليونانية والرومانية، تمهيداً لارتباطها بالحضارة التنويريّة الراهنة لأوروبا الحديثة. لقد هدف طرحه إلى الارتقاء بالمصريّين والمصريّات نحو مستقبل حديث وواعد. لم يكن في اعتبار لطفي السيّد تمجيد الماضي الفرعونيّ والإشادة بعظم إنجازاته، وإنّما رغبته العارمة بانتقاد أبناء شعبه على جهلهم، وإنارة طريقهم كقومية متفردة ومُعاصرة يُفترض

أن يكون ماضيها جزءاً من منابع إلهامها. ولكن، قبل كل شيء، يتعين عليها أن تعيش وفق مرسوم الحداثة الراهنة والمستقبلية.¹⁷

الادعاء السائد فيما يتعلق بتقديس لطف السيد لإقليم وادي النيل، ورؤية القومية المصرية كنتاج طبيعيّ وُلد وتطوّر ونما بفضل البيئة الخاصّة بنهر النيل، بمناخها ومبناها الجغرافيّ والطبوغرافيّ الجامد والحَيّ والنامي، هو ادعاء عشوائي لا يرتكز على معظم كتابات لطف السيد أو على فهم سليم لمعاني ودلالات هذه الكتابات. حتى في هذا الموضوع كان لطف السيد بعيداً ذهنياً وروحياً عن الحتمية الجغرافية أو القضاء بمصر بيئيّ. صحيح أنّ الإطار الإقليمي للدولة المصرية كان ذا أهمية بالغة في تصوّره، حين يتعلّق الأمر بالسكان القاطنين في حدودها، وأنّه قدّس الحدود الجغرافية (بعضها طبيعيّ وبعضها تعسفيّ) وُضع بقرار إمبرياليّ، حسب رأيه، ولكن ذلك لا يعني أنّه قدّس الإقليم، أو أجلّ المبنى المتفرّد لنهر النيل، الذي شكّل من حوله ثقافة زراعية متقدّمة ومتطوّرة أسهمت في إنجاح الاقتصاد، لتساهم هذه العوامل مُجمّعة في نشوء المدن والحضارات المدنيّة المتقدّمة والمزدهرة والشامخة التي شكّلت بدورها مهد الحضارة الإنسانيّة المستنيرة.

على خلاف ذلك، كلّ ما عُني به لطف السيد هو العنصر الإنسانيّ، الناس، رجالاً ونساءً، شباباً وشيوخاً من كل الطبقات والأنواع والأجناس والأديان واللغات والألوان، ممّن عرّفهم كمصريّين. في تصوّره فإنّ مصر هي قطعة من الأرض، وكلّ من يسكنها بإرادته الحرّة هو مواطن مصريّ لا يتمييز عن غيره من المواطنين، سواء كان من نسل أولئك الذين عاشوا فيها لآلاف السنين (أباً عن جد)، أو يقتصر تاريخه في سكناها على سنوات معدودة (ممّن هاجروا إليها مؤخّراً)، أو متحدّراً عن مجتمعات ريفيّة تناسلت عبر التاريخ لأجيال تعقبها أجيال، أو منبثّقاً عن مجتمعات مدنيّة مؤلّفة من المهاجرين الوافدين حديثاً من بيئات وبلدان أخرى في أوروبا وأفريقيا أو الشرق الأوسط ليقيموا في وادي النيل. في تصوّره القوميّ والغيريّ والانفتاحيّ هذا لا أثر لأيّ إيثار للسكان المحليّين الراسخين في القَدَم في مصر، أو انتصاراً لانتماء معيّن في اللغة أو الدين أو العرق أو العنصر أو أيّ انتماء ثقافيّ. مصريّة لطف السيد تلامس الإطار الإقليميّ لمصر مُلامسةً، ولكنها لا تتبلور عنده بفعل أيّ صلة بالبيئة أو باعتبارها امتداداً لها، ولا إبعالاً بالعمق الإقليميّ أو نشداً لعظمتها، وإنما

17 راجع السيد، "الأثار القديمة"، الجريدة، 8 كانون الأوّل/ديسمبر 1912. أُعيد نشر المقال في السيد، 1965، ص 17-21؛ السيد، "آثار الجمال وجمال الأثار"، الجريدة، 12 كانون الأوّل/ديسمبر 1912. أُعيد نشر المقال في السيد، 1965، ص 22-

بدافع الوعي والإرادة عند سكّانها، مهما كان أصلهم، ومهما كان دينهم أو لغتهم، سواءً كانت شجرة نسبهم متجذرة في مصريتها أم ما تزال غريسةً، وسواءً عادت إقامتهم في وادي النيل لأزمانٍ سحيقة أم لم تختمر بعد، المهمّ هو الوعي والرغبة في أن يكونوا مصريين. الوعي والرغبة في أن يكونوا مصريين، وأن يعيشوا في مصر، وأن يكونوا شركاء في التجارب والخبرات الجمعية المصرية، وأن يتماهوا مع ما يصيبها من خير أو شر، ومع الجمال الكامن فيها أو القبح النابت فيها، وأن يؤثروها على غيرها في تدجج انتماءاتهم. أمّا أن يعملوا بكامل الوعي على تطوير منافعها ومصالحها، ويسعوا إلى ازدهارها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي في دروجها نحو الحدائثة والتحصّر فهو أمرٌ لا يقلُّ أهمية، فهم من يُعرّفون الهوية المصرية ويحدّدون ملامح الولاء والانتماء للقومية المصرية، وهم مؤسسو الأمة المصرية، والقومية المصرية، والمصرية، ولا منازع لهم في ذلك. وهذا تصوّر ليبراليّ تعدّدي صريح يتعلّق بالإرادة الحرّة والوعي عند سكّان أرض مصر، عند المصريّين. جاء على لسان لطفي السيد مُستخدمًا ضمير الغائب: "سُئِلَ أحد علمائنا البلغاء فقيل له: ما المصري؟ فقال: المصري هو الذي لا يعرف له وطنًا آخر غير مصر، أمّا الذي له وطنان يقيم في مصر ويتخذُ له وطنًا آخر على سبيل الاحتياط، فبعيد عليه أن يكون مصريًا بمعنى الكلمة... مصريتنا تقضي علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا لا نوجه وجهنا شطر غيره... وعلى هذا الجيل الحاضر أو الشعب الحاضر أن يُسهّل للجيل الآتي سُبُل القوة وأسباب التطوّر ليحقّق قِبَل القومية وهي مصر للمصريين".¹⁸

الجنوسة، تحرير المرأة والرجل وتشكّل العائلة الحديثة

رأى لطفي السيد بنفسه داعمًا مخلصًا ومباشرًا للمشروع النسويّ الواعد الذي قاده قاسم أمين (1865-1908). فقد عرف بأنّ قاسم أمين لم يكن أوّل من طرح قضية الحاجة إلى تغيير مكانة المرأة في المجتمع والثقافة، وبأنّ هذا التغيير هو تحصيل حاصل جزّاء النقلة الحدائثة وتبلور مصر كأمة لا تستطيع تجاهل نصف مواطنيها من النساء. ومع ذلك، نسب لطفي السيد لقاسم أمين الريادة والقيادة في إنشاء تيّار واضح وصارخ لـ "تحرير المرأة" ومن أجل "المرأة الجديدة"، وهو

18 أحمد لطفي السيد، "المصرية"، *الجريدة*، 16 كانون الثاني/يناير، 2013. أُعيد نشر المقال في السيد، 195، ص 72-74؛ أحمد لطفي السيد، "أمّالنا"، *الجريدة*، 2 آذار/مارس 1914. أُعيد نشر المقال في السيد، 1965، ص 75-79.

تَبَّار انخرطت فيه، وبحماسٍ، كلَّ الحركات الحداثيّة والتقدميّة في تلك الفترة، وما تلاها. حين وافت المنية قاسم أمين في ربيع عام 1908، كتب لطفي السيّد مقالين في رثائه، مثيرين للعواطف، ومليئين بالتقدير، في طبعتين من **الجريدة** في أوائل شهر نيسان/أبريل من ذلك العام. فقد رأى فيه "قدوة تُحتذى" ورمزاً يستحق الإجلال والاحترام. كتب لطفي السيّد "من الطبقة الممتازة في كلّ أمة، يخصّ الله أفراداً قلائل بصفات استثنائيّة، يكون ظهورها فيهم واضحاً جداً، حتى تكون قريبة من الكمال الوجودي... أولئك هم القدوة الحسنة لقومهم فيجب أن تُفصل صفاتهم وتُدرس ملكاتهم، وتُمدّد قدرة الله في إطرانهم، حتى تصبح القدوة بهم، والسير على سننهم. ومن أفضل هؤلاء الممتازين، فقيد الوطن والعلم: قاسم بك أمين". وصف لطفي السيّد النضالات البطوليّة لقاسم أمين في تحرير المرأة المصريّة والمسلمة، وتقدّمها وترقيتها إلى مستوى من التكافؤ والحرية. فقد ناصرته في معاركه الجريئة ضد خصومه من الرجعيّين والمتأخّرين الذين ازدروا أيّ تغيير وانتقال من وضع [تقليديّ متحجّر] إلى وضع آخر [حديث متقدّم]. كما رأى بإرث قاسم أمين إرثاً إصلاحياً تنويرياً، يمثّل علامة فارقة وحيّة في أذهان وواقع خلفائه وأتباعه. وهذا الموضوع، على مركزيّته وأهميّته في مذهب أحمد لطفي السيّد، لم يُكرّس له من الدراسات والأبحاث إلاّ النزر اليسير.¹⁹ تقدّم لطفي السيّد بضع خطوات متجاوزاً فيها الأجنحة التي نادى بها قاسم أمين. فعلى ما يبدو أنّ تصوّر لطفي السيّد لتحرير المرأة والمرأة الجديدة كان أكثر عمقاً وشموليّة بالمقارنة مع تصوّر وتوجّه أستاذه قاسم أمين. فقد عالجت كتاباته هذه القضية بشكل مفصّل وشامل باعتبارها أساساً من أسس التغيير الاجتماعيّ. وادّعى أنّ التحرير لا يقتصر على المرأة، وإنّما عليه أن يمتدّ ليطول الرجل، والأسرة جمعاء، والأهل، والأبناء والبنات. ممّ يتوجّب تحريره؟ وفقاً لمذهبه، من قيود "الاستبداد" التي تفرضها العادات والتقاليد البائدة والرجعيّة والمهينة، وأغلال العبوديّة التي يكبل بها الرجل المرأة، وسلطة الأب على ابنه وابنته، وخنوع المرأة أمام سيادة زوجها وولايته وإلغاء شخصيتها في حضرته، والشوفيّة المتعوّلة للرجل على أهل بيته، والجهل الذي يطول المرأة والرجل ولا يستثنى حتى أبناء الأسرة وبناتها، والتفاوت الجسيم والشائن في المساواة بين الجنسين، انغلاق الرجل أمام المرأة، والافتقار إلى الحب والمودة بين الزوجين، وانفراديّة الرجل بالسلطة والسيادة التي يحدّد من خلالها مصائر أهل بيته من أبناء وبنات. كان مُنطلق لطفي السيّد في قضية المرأة

19 أحمد لطفي السيّد، "قاسم بك أمين"، **الجريدة**، 25 نيسان/إبريل 1908. أُعيد نشر المقال في السيّد، 1937، ص 1-6؛ أحمد لطفي السيّد، "قاسم بك أمين"، **الجريدة**، 26 نيسان/إبريل 1908. أُعيد نشر المقال في السيّد، 1937، ص 7-11.

قومياً اجتماعياً. ففي تصوّره، لن تتواجد الفرصة في التقدّم نحو الحداثة في المجتمع المصريّ، وفي تأسيس أمة وقوميةٍ مصريّة، ما لم تطرأ تغييرات عميقة وبعيدة المدى في الأسرة. الأسرة، في تصوّره هي نواة الأمة، والأمة هي عائلة موسّعة أو سبيكة من العائلات التي تؤلّف الأمة. الشرط الابتدائيّ لإصلاح الأمة وتأسيسها هو إصلاح العائلة، وتأسيس "العائلة الجديدة". ما الذي يتوجّب إصلاحه؟ لماذا الإصلاح؟ كيف له أن يكون؟ عرض لطفي السيّد هذه الأسئلة وأجاب عنها بإسهاب ومنهجية من خلال تكتيف جهوده الفكرية في تصميم أجندة مبنية على مبادئ أساسية.

الرجل

في أعقاب قاسم أمين رأى لطفي السيّد في الرجل الجدّ والأب والزوج وأحياناً الابن، العائق الرئيسيّ في الطريق إلى التحوّل الضروريّ في العائلة المصريّة. في سلسلة من المقالات الجريئة توجّه لطفي السيّد إلى الرجل المصريّ بشكلٍ واضح لا يخلو من الفظاظة. فقد تعرّض لقساوة وتعسف الرجل المصريّ المتوسّط، موجّها انتقاده للمدنيّ أكثر منه للقرويّ، كمن نشأ وتربّى على الاستبداد والطغيان في تحكّمه بالمرأة، سواءً كانت زوجة أم ابنة، وبإهانتها والاستخفاف بها وتجاهل احتياجاتها، وإلغاء حرّيتها، وسيادتها، ومعارضة كلّ إمكانية للمساواة، وتهميش وتشبيء شخصيتها. لم يخصّ لطفي السيّد في لومه رجلاً معيّناً أو جماعة خاصة من الرجال. لقد رأى بالرجل وينمط تفكيره وسلوكه تجاه زوجته وعائلته، امتداداً مباشراً للاستبداد الذكوريّ النابع من الاستبداد السياسيّ التقليديّ، المُفضي إلى الاستبداد الذكوريّ في البيت. كما عدّد مساوئ الاستبداد و"جرّمه": دفع المرأة إلى التقوقع بين جدران البيت، عزلها وتنحيتها جانباً، إلغاء حرّيتها ونفي حقّها في المساواة، إبعادها واستبعادها عن الحضور والتواجد في المشهد العامّ، إلباسها الحجاب حجّباً لها وللعالَم عنها، حرمانها من التعليم الذي يتجاوز معرفة القراءة والكتابة، منعها التأمّن من الخروج إلى العمل حتى ولو بشكلٍ جزئيّ، وباختصار تحويلها إلى جارية للرجل وخادمة للأسرة طوال حياتها. كمفكّر متنوّر كان لطفي السيّد مقتنعاً بأنّ مبعث السلوك الشوفينيّ الذكوريّ هو الجهل وتقديس العُرف البائد، الذي لا يُستمد في معظمه من الإسلام، قرآناً أو شريعة. على خلاف قاسم أمين لم يحاول لطفي السيّد أن يُدلل على شرعية "تحرير المرأة" في الإسلام أو الشريعة وأصول الفقه، فقد أسّس أجندته النسوية على المبادئ النهضوية المتينة: الحرية، والمساواة،

والعدالة والإنصاف، وهي حقوق طبيعية لكل كائن بشري، نذكرُ كان أم أنثى. أما واسطة العقد في فلسفته فهي أنّ التعليم الحديث الذي يستهدف الرجال والنساء فمن شأنه أن يخلّصهما من السلطة الذكورية المطلقة، ويمنحهما حياة تحكمها المعايير والأنماط السلوكية المعاصرة، وهذا ما سيدفعهما لإدراك حقيقة أنّ الحرية المتبادلة والمساواة المتبادلة والاحترام المتبادل هي الأسس التي تقوم عليها المؤسسة الزوجية والحياة الأسرية السليمة والمعاصرة. على الرجل إذاً تقع المسؤولية الرئيسية. عليه أن يُغيّر من نفسه، وأن يُعيد تثقيف نفسه وتأهيلها، وأن ينضج، وأن يفهم بأنّ حرّيته الحقيقية تتعلّق بحرية بقية أهل بيته من أبناء وبنات، وتحديدًا بحرية رفيقة دربه. من هذا التحوّل الداخلي الذي يتحمّم عليه أن يبدأه بنفسه، ستتخلّق القدرة على تغيير منظومة العلاقات التي تجمعها بزوجته: إتاحة التعليم لها، خلع الحجاب، الخروج من حظيرة الإقصاء، في البيت أو الأماكن العامّة، والخروج إلى العمل. كما أنّها ستُحدث تصويّبًا في ميزان القوى: إعادة الاعتبار لكرامتها كإعادة الاعتبار لكرامته، وفي حرّيتها إجلالاً لحرّيته، وليس كلّ هذا بمنأى عن منحها الحقّ في الانتخاب السياسيّ.

المرأة

حسب لطفي السيّد فإنّ المرأة هي كائن حرٌّ -بالدرجة الأولى- على غرار الرجل. حرّيتها طبيعية ومُطلقة كجزء من الحرية التي يتمتّع بها الإنسان. من هنا ينبثق مبدأ المساواة الذي اكتسبته كحقّ طبيعيّ وبديهيّ ينصّ على لا مشروعيةّ مساس أيّ إنسان، بمن في ذلك زوجها، بحقها. وسلب هذا الحق من خلال فرض القوة التعسفية والقمعية هو فعل غير مشروع.

وعليه، فإنّ المرأة في زعم لطفي السيّد هي مفتاح باب التغيير أمام العائلة، والمسؤولة عن ارتقائها سلّم الحداثة واستنارتها، وعن قدرتها على العمل كوحدة اجتماعية أساسية في الواقع الحديث. "بتربية المرأة نبدأ في إصلاح العائلة، فتربية المرأة هي ما يجب أن نصرف إليه جميع قوانا لإصلاح أمتنا المصرية"، كان هذا هو الشعار الذي يلخّص الأجنحة النسوية لطفي السيّد. كما وصف سلسلة من التدابير والخطوات العملية التي يتعيّن على المرأة اتّخاذها للتحرّر من التقاليد القهرية المُجحفة التي تثقل كاهلها، وأن تنتصب واقفة بقواها الذاتية، حرّة، وصاحبة حقّ لا يُقننص أو يُنقنص، ومستقلّة، وذات قدرة على القيادة والسيادة في دعمها وتشجيعها لزوجها وعائلتها والمجتمع

المصريّ برمّته. في كلامه عن المرأة قصد لطفي السيّد المرأة الزوجة والشريكة والأم والأخت والابنة. بدايةً، على المرأة أن تحظى بتعليم كامل يضمن حريّتها واستقلالها وسعادتها كإنسانة، "فحريّة المرأة في تعليمها". التغيير المنشود دعامته حقّ المرأة في تعلّم القراءة والكتابة، وعدم الوقوف عند هذا الحدّ بحصولها على تعليم واسع في المجالات المعرفيّة الإنسانيّة والعلميّة.

نظّر لطفي السيّد لمساواة كاملة في تربية البنين والبنات، والشبّان والشابات، والرجال والنساء. التعليم العامّ وحده كفيّل بإحلال الوعي، والشعور بالثقة بالنفس، وبتحديد الأنماط السلوكيّة السليمة بين الجنسين. وقد اقترح سلسلة من الإصلاحات العائليّة الاجتماعيّة الضروريّة في مجال المساواة، وحثّ عليها: حقّ المرأة في إمطة الحجاب والتحرّر من قسريّة العزل والعزلة التي تفصلها عن عالم الرجال، وحيّز العلانية. من حقّ المرأة معرفة حريّتها والتمتّع بها. على المرأة أن تخرج إلى العمل متى استطاعت أو أرادت، وهي في استطاعتها وإرادتها حرّة. بالإضافة إلى إدارتها لبيتها وشؤون عائلتها وانصباب اهتمامها على أفراد أسرتها، على المرأة أن توازن القوى بينها وبين زوجها أو أبنائها من خلال إسهامها مادياً في حياة عائلتها، ومشاركتها في تحمّل أعباء العيش والإعالة، وكما أسلفنا، غرّد لطفي السيّد خارج السرب حين دلّل على حقّ النساء في مصر في التمتع بحق الانتخاب والمشاركة في العمليّة الانتخابيّة للمؤسّسات البرلمانيّة في مصر في ذلك العصر.

في مرحلة متقدّمة من عمر الجريدة كتب لطفي السيّد مقالات عبّر فيها عن تفاؤله الكبير في "تقدّم الحركة النسويّة". ووصف بلهفة إنجازاتها الرائدة في تحرير المرأة وتحقّق فكرة المرأة الجديدة.

إذا مُنحت هذه الحقوق للمرأة بالفعل، وتمكّنت من استثمارها والانتفاع بها (وكما أسلفنا فبعض النساء برهننّ ذلك في ممارسة عمليّة)، حينها فقط، من وجهة نظر لطفي السيّد، سنشهد المرأة الحازمة المُعتدّة بذاتها، والقابضة على زمام أمرها، والمسؤولة عن عائلتها ومجتمعها، امرأة تشغل دوراً مركزياً في تقدّم أمتها وازدهارها. النجاح في تحرير المرأة هو إذاً نجاح في تحرير الأُمّة، والمساواة إن حقّقتها وتنعمت بها، هي مساواة بين الجنسين في مجتمع قوميّ مصريّ واحد. باعتباره ليبراليّاً، وفقاً لتعاليم جون ستيورات مل، لم يغفل لطفي السيّد عن المنفعة الكبيرة التي سيجنيها المجتمع والأُمّة جرّاء تحرير المرأة ومنحها المساواة. مع تغيّر الحالة العائليّة والاجتماعيّة للمرأة فإنّ نصف الأُمّة سيحصل على التحرّر والمساواة. من هنا ستربح الأُمّة المصريّة كلّها عدداً

هائلاً من القوى المنتجة والأيدي العاملة، والتي ستُسهم في تقدّمها وازدهارها ونهضتها. إنَّ النفع الذي ستعود به حرّية المرأة على الأمة هو ضمان لتقدّمها وسعادتها.²⁰

البنات والأبناء: المؤسّسة الزوجية

في جزء من كتاباته ومقالاته يتوجّه لطفي السيّد إلى الشبيبة في بلاده، ذكوراً وإناثاً. واضحاً ثقته كاملةً في تبنيهم ممارسة التقدّم والوطنية في مصر. بكثيرة من التفاؤل رأى فيهم وفي ثقافتهم وخصالهم الطيبة وما اكتسبوه من قيم نهضوية وتقدمية تأميناً لمصر الغد، ولستقبل حدائهم أفضل وأكثر إبهاجاً. ولذلك كتّف جهوداً هائلة في إقناعهم بالعمل على تغيير وضع العائلة التقليدية، وتقدّمها إلى الحدّات على غرار طلائع الجيش التي تقود كتبيةً. فبهذه الطريقة سيغدو تأسيس الأمة المصرية أمراً ممكناً، بتشكيلها لمجتمع تنحصر هويته في مصريته، حيث يُنصب الانتماء إلى مصر في أول سلم انتماءات المصريين والمصريّات. على رأس أولويات لطفي السيد وقفت المؤسّسة الزوجية، ومسألة إعادة تشكيلها كمؤسّسة تستند إلى المساواة والمشاركة بين الرجل والمرأة، قوامها الرحمة والحب المتبادلين، وعمادها تعاون خلّاق ليس فيه من هو أعلى ومن هو أدنى. ولكن في السياق الخاصّ بهذه الفترة، أي في مطلع القرن العشرين، واجه لطفي السيّد معضلة عسيرة منبعا عقبة موضوعية خارجية. فمعظم الشبان الذكور الذين خاطبهم، تلقوا تعليماً حديثاً وتخرّجوا من مؤسّسات مدنيّة خاصة أو مدارس حكوميّة. أهلت هذه المدارس أفراداً متعلّمين، والعديد من المتخصّصين وأصحاب الحرف والأعمال الحرّة. ما حصلوا عليه من التعليم الابتدائيّ والعالي كان كفيلاً بتغييرهم وتغيير أفق توقّعاتهم من منظومة الزواج. تمخّض عن ذلك ثورة على الأهل، تجلّت بسعي الشبان للزواج من نساء متعلّمات مثلهم، ليكنّ شريكات مكافئات لهم في الثقافة والتنوّر. وفي هذه النقطة تحديداً، اصطدم الشباب بجدران زجاجة غير قابلة للاختراق. مقابل الزيادة الملحوظة كماً وكيفاً في عدد الشبان المتعلّمين من رجال هذا الجيل، كان عدد الشابات اللواتي دخلن إلى المدارس، واستكملن دراستهن الابتدائية والثانوية شديداً محدودية والصغر. والرجل الشاب المتعلّم الذي توقّع بأن يعثر على الشريكة المكافئة له في تعليمها وثقافتها ليتزوجها

20 أحمد لطفي السيّد، "الحركة النسائية في مصر"، الجريدة، 27 كانون الثاني/يناير 1912. أعيد نشر المقال في السيد، 1937، ص 268-271.

ويبنى معها "العائلة الجديدة"، خابت توقّعاته، لأنّ النساء الشابات المتعلّقات غير متوّفات إلا فيما قلّ وندر. وحقيقة أنّ الرجال الشباب لم يتمكّنوا من إيجاد شريكات مناسبات، أدت إلى تأخّر الرجال في الزواج، أو عزوفهم عنه نهائياً. عرّف لطفي السيّد هذه الظاهرة بـ "أزمة الزواج". من ناحيته، كانت هذه الأزمة هي الثمن الذي لا يُحتمل لسيرورة الحدائث التي ولدت انخفاضاً خطيراً في نسبة الزواج، وبالتالي انخفاضاً في عدد المواليد. ومن نافل القول أنّ لطفي السيّد لا يوافق على وضع يودّي إلى مساس بالديموغرافيّة القوميّة، وإلى تقويض المؤسّسة الزوجيّة، بالذات نتيجةً للتطوّر السريع للمؤسّسات التعليميّة المدنيّة الحديثة، والتي أفرزت بدورها طبقة مدنيّة مثقّفة ومتعلّمة (أفنديّة)، من الرجال تحديداً. في السياق الاجتماعيّ العائليّ لمصر في مطلع القرن العشرين، بالتأكيد لم يستقرّ لطفي السيّد وضعا اجتماعياً جديداً تطغى فيه ظاهرة العزوبيّة، أو المعاشرة دون إنجاب، أو الحياة الفرديّة دون شراكة مع زوج أو زوجة.

كرّس لطفي السيّد مجهودات ملحوظة في صياغة حلٍّ لـ "أزمة الزواج"، الناجمة عن التطوّرات المُستجدة في الواقع الجديد، وهدفه في هذا كان مُضاعفاً. أولاً، خلق التوازن بين التوقّعات الجديدة عند الرجال في العثور على نساء متعلّقات ومُعاصرات، وبين زيادة -كميّة وكيفيّة- لعدد النساء المتعلّقات اللواتي يطوّرُن بأنفسهن توقّعات لإيجاد شريك ملائم، مُتعلّم ومُعاصر. ثانياً، الحفاظ على منظومة الزواج من خلال إعادة تشكيلها كمؤسّسة حديثة تضمن نماءً ديموغرافياً، وهو شرط ديناميكيّ للأمة السليمة والمزدهرة. وهنا وجب التنويه إلى أنّ مصر في مطلع القرن العشرين لم تكن تُعاني من انفجارٍ سكانيّ، كما افتقرت إلى القوى العاملة، وكانت ظمئة لسدّ هذا البون الديمغرافيّ في الاقتصاد والمجتمع والثقافة. في الأجنحة التي بلورها لطفي السيّد لحلّ الأزمة وتخطّي هذا الوضع برز مبدآن: نادى بزيادة عدد المؤسّسات التعليميّة النسائيّة في كلّ المراحل، الابتدائيّة والثانويّة والأكاديميّة الجامعيّة، وفي الوقت نفسه، حثّ الآباء في مصر على الانفتاح و"التنوّر"، وشجّعهم على إرسال بناتهم إلى المدارس الابتدائيّة والثانويّة، وتمويل تعليمهنّ ودفعهنّ إلى استكمال دراستهنّ قبل الزواج. كما نادى الفتيات الشابات بشدّ عزامتهنّ في التعلّم والتثقّف واكتساب المعرفة الحديثة، لتُفتح أمامهنّ آفاق جديدة في الواقع الجديد. كما ناشد الدولة بالعمل على تطوير المؤسّسات التعليميّة النسائيّة باعتبارها مركّباً ضرورياً في المنظومة التعليميّة الجديدة. وبالتزامن مع ذلك، فتح بنفسه أبواب **الجريدة** التي يرأسها على مصراعيها أمام المثقّفات من النساء، وشجّعهنّ على الانخراط في كتابة المقالات. كما آمن لطفي السيّد بأنّ تطوّر التعليم بين

أوساط الرجال والنساء من شأنه أن يوازن الذخيرة الديمغرافية بين الرجال المتعلمين والنساء المتعلّات، تمكّن الأفنديّة الجُد من العثور على شريكات مثقّفات ومتنوّرات يتسقن مع توقّعاتهم ليقيموا بالتشارك معهنّ "العائلة الجديدة"؛ عائلة متكافئة تعمل بدافعية الوعي المشترك بالحقوق المتبادلة في الحرّية والمساواة والتقدّم. بدافع درايته بالواقع الراهن طالب لطفي السيّد الشبيبة المصريّة، رجالاً ونساءً، بالتروّي والتحلّي بالصبر، داعياً في مذهبه إلى المهادنة والتسامح، واصفاً الوضع الحاليّ الذي تمرّ به منظومة الزواج على أنّه "أزمة مؤقّتة"، مُنبئاً بحلّ المشكلة الديموغرافية بشكلٍ طبيعيّ ومن تلقاء نفسها، عند "اكتظاظ" المؤسّسة التعليميّة في البلاد بالعنصر النسائيّ، وتنامي عدد النساء المتعلّات. كما توجّه للشباب المتعلّمين بطلبٍ خاص. ناداهم بخفض سقف توقّعاتهم والاعتدال فيها، والبحث عن شريكات للزواج ولتأسيس عائلة دون إرجاء، حتى لو لم يتفقدن بالكامل مع أذواقهم وتوقّعاتهم الاجتماعيّة والثقافيّة الجديدة. في هذه النقطة، بدا لطفي السيّد منظرًا قوميًا لا يتوانى عن تسخير كل القضايا الجندرية، بكل ما تنطوي عليه من ضديّة وتراكم، إكرامًا لتشكيل الأمة وتقديسًا للقومية. حسب رأيه، على شباب مصر أن يدركوا وجوب الاعتدال والوسطيّة في اختيار زوجاتهم، وفاءً بالتزامهم تجاه الأمة المصريّة المرتكزة على النواة العائليّة التي أُعيد تشكيلها على أساس "العائلة الجديدة". على الشباب التشبّث بالمؤسّسة الأسريّة والامتثال لفريضة إنجاب الذريّة، حتى في حال لم ينسجم الواقع مع طموحهم وآمالهم بمؤسّسة عائليّة مثاليّة وزوجة كاملة الأوصاف. وعليه، لزامًا عليهم التكيّف مع فكرة تقديم "تضحية شخصيّة" من أجلّ الأمة المصريّة النامية. الأمّة هي الهدف، والعائلة هي الوسيلة، ولذلك فإنّ التنازل والاحتواء مطلبان ضروريّان من شباب الغد؛ الشباب المصريّ الذي يتجاوز دوره تأسيس عائلة إلى تأسيس أمة وإعادة تشكيلها. تحدّث لطفي السيّد عن المسؤوليّة وعن النضوج والالتزام تجاه القومية. ليظهر ما عنده من خصال الواقعيّة والبراغماتيّة، على الرغم من ضراوة هذه الواقعيّة وتشبّعها بالقومية. ومع ذلك، فقد آمن أنّ هذا الوضع الخاصّ هو وضع مؤقّت، "بشير الانتقال من حال (عتيق وجامد) إلى حال (حدائيّ ومتقدّم)". كلّ هذا مآله إلى تبدّد قريب، يُفسّح المجال لمرحلة

طبيعيّة في واقع حديث ناشئ. وادّعى أنّه في سبيل ذلك على الشباب أن يتحلّوا بفضائل الصبر والتسامح والانفتاح والإنسانيّة والاستعداد للتضحيّة من أجل القوميّة المصريّة.²¹

الكولونياليّة - الاحتلال البريطانيّ

لم تتناول الدراسات والأبحاث موقف لطفي السيّد من الاستعمار البريطانيّ إلّا فيما قلّ وندر. بشكلٍ عام، نسبت له "اللين" في موقفه تجاه حكم الاحتلال البريطانيّ، ونوعاً من الموافقة على فكرة استمرار وجوده. محاضرته المعروفة في عام 1907، والتي أشاد فيها ببعض أنشطة كرومر، الوكيل والقنصل العامّ البريطانيّ، والحاكم الحقيقيّ للبلاد في الهزيع الأوّل من الحكم البريطانيّ لمصر، 1883-1907، عزّزت هذا الانطباع.²² عُقدت المحاضرة في نيسان-أبريل من عام 1907 بمناسبة استقالة كرومر من منصبه، وإلى جانب انتقاد لطفي السيّد لسياسة كرومر الاستعماريّة، أشاد ببعض المزايا والفضائل التي تحلّى بها الأخير، لا سيّما في المجال الاقتصاديّ في فترة حكمه، والتي عادت على مصر بالفائدة، في رأيه. في خطاب وداعه من كرومر، أبدى لطفي السيّد تحفّظه من الاحتلال صراحةً، واستشرف نهايته. بشكلٍ عام، من الخطأ الفادح أن نفترض أنّ هذا الخطاب اليتيم يمثّل مذهب لطفي السيّد فيما وصفه بسلبية شديدة بأنه "إمبرياليّة" (استعمار). مواقف لطفي السيّد المناهضة للاحتلال البريطانيّ والإمبرياليّة البريطانيّة، والمناصرة للكفاح في سبيل الحرّيّة والاستقلال، كانت متبلورة ومكتملة الوضوح. وقد عبّر عنها وصاغها في العشرات من مقالاته في الجريدة في تلك الفترة.

في فترة لاحقة، كُرس مؤلّف "صفحات مطويّة" (1946) لإعادة تجميع ونشر هذه المقالات، التي صدرت للمرّة الأولى في فترة مبكّرة من عمر الصحيفة بين السنوات 1907-1909. عُنون المؤلّف

21 راجع لسلسلة مقالات أحمد لطفي السيّد، الجريدة، 5 كانون الثاني/يناير 1913، 12 كانون الثاني/يناير 1913، 6 شباط/فبراير 1913، 11 حزيران/يونيو 1914. أُعيد نشرها في ملف خاص "البنات والأبناء"، السيد، 1946، ص 148-166.

22 السيّد، 1907، "اللورد كرومر أمام التاريخ". محاضرة ألقاها في حفل الوداع الرسميّ من كرومر. نُشرت في الجريدة على عدّة أجزاء تحت العنوان نفسه، 13 نيسان/إبريل 1907، 16 نيسان/إبريل 1907، 30 نيسان/إبريل 1907، 5 أيار/مايو 1907. أُعيد نشر المقالات في السيد، 1946، ص 69-84. للترجمة المختصرة باللغة الإنجليزيّة راجع: Wendell, 1972، pp. 295-301.

بعنوان نموذجي "صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس 1907 إلى مارس 1909".

في هذه المقالات المبكرة، حدّد لطفي السيد، بكامل الوضوح، علاقته بالاستعمار البريطاني وطرائق التحرّر منه. وقد وصف مرارًا وتكرارًا الوجود البريطاني بـ "الاحتلال" و "الاستعمار" و "الحكم الأجنبي"، لأنّه مفروض على مصر ضدّ إرادتها كأمة حرّة بالفطرة. ونفى أيّ احتمال يقول ببقاء البريطانيين في مصر. لقد أدرك أنّ مصر مُحتملة، وأنّ الوضع الاستعماريّ لم يكن الوضع الطبيعيّ لأمة تنشُد الحرّية والاستقلال.²³ تحرير مصر والأمة المصريّة واستقلالهما هما من القواعد التي أرساها لطفي السيد في القيم التنويريّة التي دعا إليها. وبناءً على هذه الركائز، فإنّ لكلّ أمة الحق بتقرير مصيرها والحقّ بالاستقلالية والحقّ بالحرّية، والحقّ بحكم نفسها بنفسها، وإدارة عجلة تطورها والتقدّم في سبيل ارتقائها. هذه الحقوق هي حقوق طبيعيّة، ولا حقّ لأيّة قوّة خارجيّة في سلبها من الأمة المصريّة أو من أيّة أمة أخرى في عائلة الأمم المعاصرة. لذلك فإنّ احتلال الأمة على يد قوّة استعماريّة خارجيّة هو مشروع يتنافى مع القيم التنويريّة، وفعل تعسّفي بغضض ضدّ الثقافة التنويريّة الحديثة. تحرّر الأمة من أغلال هذا الاحتلال لممارسة الحرّية والاستقلال والسيادة، هو حتميّة تاريخيّة تتولّد وتتحدّر مباشرة عن المذهب التنويريّ، وليد أوروبا نفسها. لم يتعاون لطفي السيد مع الحكم الاستعماريّ البريطانيّ ولو لمرة، لا في فلسفته ولا في مسلكه، (على خلاف بعض المقرّبين منه مثل سعد زغلول، أو بعض رجالات السياسة مثل حسين رشدي وعدلي يكن). لم تأخذه الحيرة في مظاهر الاغتراب والجور وانعدام الشرعيّة التي صدّرها نظام الاحتلال لأمة عظيمة، وجديرة بالتحرّر من براثن المحتلّ الأجنبيّ، الذي يعمل لخدمة مصالحه لا لمنفعة الأمة. في كلّ كتاباته وتصرفاته رأى لطفي السيد بنفسه مفكّرًا قوميًّا مصريًّا تابعًا لحركة التحرر القوميّ المصريّ، وثيق الصلة بالحركة التنويريّة الحديثة. وفي جوهر أجدناته المقاومة للاستعمار يستقر مبدأ رئيسي، يقول بقدرة المصريين على نيل "التحرّر الكامل" و "الاستقلال التام" لبلادهم، من خلال الاعتماد على أنفسهم حصراً. فهم وحدهم القادرون على حلّ المسألة المصريّة، ونقل مصر من الحالة غير الطبيعيّة للاحتلال إلى الحالة الطبيعيّة للدولة المستقلّة ذات السيادة.

23 راجع مقالات لطفي السيد العديدة بهذا الصدد، في السنوات 1907-1909، والمنشورة في السيد، 1946. راجع أيضًا مقالاته في السيد، 1963، في الجزء المُعنون بـ "نحن والاستعمار"، ص 63-91.

ما سمّاه لطفى السيّد بـ "الاعتماد على النفس": اقتصار إدارة النضال على الأمة المصريّة، وأنّ تعمل بنفسها على تحرير نفسها واستقلالها وسيادتها. وهي منشدة لن يتأتّى إلّا إذا نبع من الشعب المصريّ، مدفوعاً بالإرادة والعزيمة القوميّة المصريّة، ومن خلال تسخير الموارد المصريّة المتاحة أمام الأمة. لن تنهض مصر بالاتكال على غيرها، وبالاعتماد على آية مساعدة خارجيّة في نضالها لتحرير وادي النيل من قبضة الاحتلال البريطانيّ.

في مقال مُسَهَّب حول الوضع الاجتماعيّ والسياسيّ لمصر تحت الاحتلال البريطانيّ في أيّار/مايو 1908 يقول لطفى السيّد: "إذا كان حلّ المسألة المصريّة، أو استقلال مصر، أمراً أوروبياً محضاً كما قال اللورد كرومر، فلا شكّ عندي في أنّ جميع الأعمال التحضيرية التي تودّي حتماً إلى الاستقلال هي بيد المصريين، ومن أعمالهم الذاتية التي لا دخل لأوروبا فيها".²⁴ بالتواؤم مع هذا التوجّه الذاتيّ والاستقلاليّ انتقد لطفى السيّد بشكلٍ لاذع، بل وبضراوة في بعض الأحيان، استراتيجيّتين مناهضتين للاستعمار كانتا قد انتشرت بين أوساط النخبة في مصر في تلك الحقبة. فمن ناحية، هاجم موقف الخديوي عبّاس حلمي الثاني وأتباعه من "أنصار العثمانيّة". ومن ناحية أخرى عارض الموقف الفرانكوفيليّ الساذج لقادة الحزب الوطنيّ ونشاطه بزعامه مصطفى كامل. فقد ألقى اللوم على الموالين للدولة العثمانيّة لاعتقادهم بتحقيق التحرّر والاستقلال على يد الإمبراطوريّة العثمانيّة، واعتقدوا خطأً بأنّ السلطة الشرعيّة للإمبراطوريّة العثمانيّة على مصر، تحمّلها مسؤوليّة إجلاء الاحتلال البريطانيّ، وأنّها كفيلة بتحرير مصر بدعمٍ دوليّ، لأنّ النظام العامّ العالميّ لم ولن يعترف بالاحتلال البريطانيّ "العارض".

في رأي لطفى السيّد، حتى لو حدثت معجزة وحاربت الإمبراطوريّة القوى البريطانيّة وأزاحتها عن مصر، فإنّها ستسعى إلى استبدالها بالسيطرة العثمانيّة على البلاد، واستعادة ملكيّة مصر كولاية للإمبراطوريّة محكومة بالحاكم والحكم العثمانيّين. بالنسبة لطفى السيّد فإنّ هذا محض وهم يفتقد آية صلة بالواقع، وادّعى أنّه لا رجاء في تحرير الإمبراطوريّة العثمانيّة لمصر، التي لا رجاء لها في دحر الجيش البريطانيّ، الذي فاقها قوّة على اليابسة أو في البحر. بالطبع، عارض لطفى السيّد عودة الحكم العثمانيّ للبلاد، باعتباره حكماً استعماريّاً دخيلاً، ليس أقلّ من الحكم البريطانيّ. أمّا التيّار الثاني فحملت لواءه الفرانكوفيلية، التي صدّرت بدورها الوهم القائل بأنّ

24 اقتباساً عن أحد مقالات لطفى السيّد "الحالة الحاضرة"، الجريدة، 17 أيّار/مايو 1908. أعيد نشره في السيّد، 1946 ب، ص 7، في مقال يقع بين الصفحات 7-24. "مبادئ في السياسة"، ص 64، في مقال يقع بين الصفحات 64-70.

فرنسا لم ترصّ أبداً عن الاحتلال البريطاني لمصر، وبأنّها ستعدّ العدة لتحريّر مصر، وتجلب لها الاستقلال المرجوّ.

على الأقلّ حتى عام 1904 عقد كامل وأنصاره آمالهم على فرنسا وعلى القوى والأهواء المناهضة للبريطانيّين، التي شاعت في اليمين الوطنيّ المتطرّف في فرنسا في تلك الحقبة. النشاط الدبلوماسيّ الحثيث لكامل في فرنسا، وشبكة العلاقات التي وطّد أوأصرها مع النخبة الفرنسيّة المحافظة، زوّدت لطفي السيّد بفيض من الدلائل على مساعي مصطفى كامل وأتباعه في اللجوء إلى "الخيار الفرنسيّ" لتحريّر مصر. ولكن في عام 1904 تمّ التوقيع على "اتفاق ودي" بين فرنسا وبريطانيا، وهو اتفاق إمبرياليّ ينصّ على تقاسم فرنسا وبريطانيا للتركة الاستعماريّة في أفريقيا. وإذ بأمال وأوهام قادة ونشطاء الحزب الوطنيّ تتبدّد. عزّزت هذه الخطوة الفرنسيّة موقف لطفي السيّد بخصوص ما تستدعيه الحاجة من الاعتماد على النفس، باعتباره الإستراتيجيّة الوحيدة التي قد تُسفر عن نتائج قوميّة حقيقيّة. ولما تداعت آمال وتوقّعات كامل وأعوانه المعقودة على فرنسا كحليفة معادية لبريطانيا، جرجروا زيول خيبتهم ولجأوا إلى الإمبراطوريّة العثمانيّة كقوة بديلة لفرنسا، وعليها علّقوا آمالهم لتحريّر مصر من براثن الاحتلال البريطانيّ. بالنسبة لطفي السيّد فقد كشف هذا "التحوّل" والمنحى الجديد من فرنسا إلى الإمبراطوريّة العثمانيّة عن توهم ولا واقعيّة مصطفى كامل ومناصريه. وأصرّ على موقفه القائل بـ"الاعتماد على النفس"، الذي من شأنه أن يشكّل أساساً مادياً وأخلاقياً لمقاومة الحكم الاستعماريّ البريطانيّ. لم يعتمد مذهب "الاعتماد على النفس" الواقعيّة السياسيّة وحدها ركيزة، فقد زاحمها مبدأ الاعتزاز القوميّ المصريّ: إدراك بأنّ مصر، أيّ الأمة المصريّة، وحدها القادرة على توظيف وتجنيد القوى والطاقات لمقاومة الاحتلال البريطانيّ. فهي لا تحتاج ولا تستطيع بلورة حركة نضاليّة مناوئة للاستعمار باعتمادها على قوّة خارجيّة تحمل شعلة الخلاص من الإمبرياليّة البريطانيّة. كان لطفي السيّد الذي أجّل فكرة "الأمة المصريّة" و"القوميّة المصريّة" و"المصريّة" مُقتنعاً بوجود بلورة وعي قوميّ لدى المصريّين، وتعزيز معرفتهم وشعورهم بأنّ مصر ترسف في أغلال قيود احتلال أجنبيّ لا بدّ لها أن تحرّر منه، وأنّ وحدة المصريّين وتكاتفهم هما القوّة "الحقيقيّة" التي من شأنها شحذ الشعور بالعظمة القوميّة اللازمة لخوض النضال في سبيل التحرّر والاستقلال.

"أستاذ الجيل"

في العديد من كتاباته قام محمد حسين هيكل (1888-1956) بتأكيد مكانة لطفي السيد كأستاذٍ للجيل، وساهم في ترسيخ هذه الفكرة. فقد صرّح بأن سيرورته المهنية الناجحة كمتقّف جماهيريّ محوريّ عُني بالشأن العام المصريّ في النصف الأوّل من القرن العشرين، تُلزمه بالاعتراف بفضل أستاذه لطفي السيد **والجريدة**. "لم تقف صلتي بلطفي بك عند الكتابة في الجريدة ... فأجد منه خير أستاذٍ يشرح ... هو الذي لا يفتأ يدعوني إلى المثل الأعلى وإلى الصراحة في الحقّ ... كانت **الجريدة** [برئاسة لطفي] تنادي بسلطة الأمة وتطالب بالدستور وبالحرية الفردية ... وكان مشربها هذا غريباً عند الجمهور، لكنّه لم يكن فيه شيء من الغرابة عند الصفوة المتعلّمة تعليماً عاليّاً والتي تريد لمصر استقلالاً وحريةً وحياةً نيايية". ثروة روحية منحها لطفي السيد للشباب هيكل فتلقاها الأخير بلهفة، ناشراً مقالاته الافتتاحية لأول مرّة في **الجريدة** بتكليف من "أستاذه".²⁵ لقد رأى هيكل **بالجريدة** بيتاً وعائلة، وبلطفي السيد أباً روحياً. وحين نشر في عام 1925 المجموعة الأولى من مقالاته على هيئة كتاب حمل عنوان "في أوقات الفراغ"، أهداه إلى "الأستاذ أحمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية... لك من الفضل ما يتركه عطفك الأبويّ في نفس من عرفك [من خلال **الجريدة**] من حبّ لك وتعلّق بك". في هذه المجموعة نشر هيكل مُجدداً مجموعة من بواكير مقالاته التي صدرت للمرّة الأولى في كنف **الجريدة**.²⁶ أما سلامة موسى (1887-1958)، فقد رأى بأنّ لطفي السيد مهّد الطريق الفكريّ له ولأبناء جيله، وأحدث لديهم ثورة ثقافية كاملة: "لقد أسّس القوميّة المصريّة الحديثة ... وكان فكره مهذاً لثورة 1919".²⁷ متفقون وأدباء لامعون آخرون من الصّف الأوّل، مثل عباس محمود العقاد (1889-1964)، وأحمد أمين (1886-1954)، وإبراهيم عبد القادر المازني (1890-1949)، وتوفيق الحكيم (1898-1987)، ومحمود تيمور (1894-1973)، وفي وقتٍ لاحق؛ لويس عوض (1914-1990)، صرّحوا بأنّ لطفي السيد هو المثقف الأشدّ تأثيراً عليهم، وبأنّه مُنتج "الحداثة المصريّة" التي شكّلت إطاراً لمنهجهم ونشاطهم الفكريّ.²⁸ أما من فاقهم ولاءً فهو طه حسين (1899-1973)، باعتباره

25 هيكل، 1951، ص 31-32، ص 28-53؛ راجع أيضاً، هيكل، 1935، ص 389-390.

26 هيكل، 1925، الصفحة الافتتاحية.

27 موسى، 1926، ص 1073، وص 1073-1077. انظر أيضاً، موسى، 1957، ص 37-158؛ 203-27، Musa، 1961، pp.

28 راجع، مثلاً، الحكيم، 1933، ص 5؛ تيمور، 1947، ص 80-83؛ العقاد، 1963، ص 11-14؛ عودة، 1963 (مقتبساً عن

لويس عوض)، ص 6، 15؛ أمين، 1971، ص 141-366. (صدرت المذكرات لأول مرّة في عام 1950). للترجمة الكاملة باللغة

الإنجليزية راجع: Amin، 1978، pp. 90-203.

أوفى تلامذة لطفي السيّد، وقد جاء على لسانه في هذا الصدد، مبكّرًا في عام 1924: "سمّى العرب زعيم الفلاسفة اليونان المعلّم الأوّل وكانوا في ذلك مُنصفين، وأنا أزعّم أنّ الأستاذ أحمد لطفي السيّد معلّمنا الأوّل في هذا العصر". على امتداد مسيرته المهنيّة اللامعة كـ "عميد للأدب العربيّ" في القرن العشرين، لم يَفوّت طه حسين فرصة للثناء على لطفي السيّد والاعتراف بفضله في تكوينه الفكريّ والأدبيّ والأكاديميّ، واستحالت له إلى علامة بارزة في الحياة الثقافيّة في مصر والعالم العربيّ.²⁹

كما أشاد مثقفون أكاديميون بارزون آخرون بتميّز وفرادة مساهمة لطفي السيّد في بلورة الحداثة العربيّة المصريّة. من هؤلاء كان هاملتون غيب، وهو أحد أكبر المستشرقين في النصف الأوّل من القرن العشرين، والذي أثنى على الدور الرياديّ للطفي السيّد في إنشاء البنية التحتيّة التي مهّدت ووطأت لاستيعاب التنوير في ثقافة الطباعة العربيّة، سواءً في مصر أو خارجها. ورأى أنّ الملتقّين حول لطفي السيّد والجريدة "هم شباب مسلم من الجيل الجديد في مصر"، ممّن استوردوا واستوعبوا الثقافة الغربيّة في مصر بشكل كاملٍ وجذريّ بالرغم من حداثة عهدهم بها، متطلّعين إلى "تجاوز رؤية بلادهم حرة سياسياً [من الاستعمار الأجنبيّ]، بارتقاؤها إلى مكانة رفيعة في الحضارة العالميّة [الحديثة]". وهكذا فإنّ الجريدة [ولطفي السيّد] مثلًا مُعسكرًا تدريبيًّا لأبرز أتباع المدرسة الحداثيّة [المصريّة] الجديدة".³⁰ بالمقابل، وعلى نحوٍ مُشابه، ادّعى ألبرت حوراني بأنّ "مجموعة المُفكرين المصريين" التي شكّلها وبنّاها وقادها لطفي السيّد كانت "أهمّ حركةٍ للفكر المعاصر [في مصر والعالم العربيّ]".³¹ وبمرور الوقت، بلور تلامذته وأنصاره وأتباعه - بالإضافة إلى باحثين أكاديميين بارزين - معالم الجمهوريّة الأدبيّة الثقافيّة لمصر والشرق الأوسط، مجتمعين ومُجمعين على الدور الفكريّ والثقافيّ والتأسيسيّ المُهمّ للطفي السيّد والجريدة في إنشاء أرضيّة صلبة وغير مسبوقه للحياة الثقافيّة في مجال الطباعة العربيّة في القرن العشرين؛ وهي ثقافة حديثة ومُعاصرة حاولت بلورة التنوير العربيّ المحليّ سعيًا للتكيّف مع القيم التنويريّة الأوروبيّة وتذويتها واستيعابها، عقب توطيئها وأقلمتها مع البيئة المصريّة المحليّة. بالتوازي مع

29 طه حسين، "علم الأخلاق لأرسطو طاليس (أرسطو)"، كُتِب المقال بمناسبة ظهور النسخة العربيّة من كتاب الأخلاق (Nicomachean Ethics) ترجمة أحمد لطفي السيّد (1923)، والتي نُشرت بالأصل في صحيفة السياسة الدورية في عام 1924. تمت إعادة نشر الكتاب كاملاً برعاية طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثالث، القاهرة، 1945، طبعة 1976، ص 47-57، الاقتباس عن الصفحات 49، و49-50.

30 A.R. Gibb, 1982, p. 270, and more broadly, pp, 268-286. نُشر المقال في الأصل في - *Bulletin of the School of Oriental Studies*، في لندن، عام 1929.

Hourani, 1960, p. VII. 31

ذلك، لا يمكن التغاضي عن التيارات الفكرية الإسلامية المحافظة أو الإسلامية السياسية الراديكالية، كالأزهر وقوى الحزب الوطني، والإخوان المسلمين والحركات السلفية الأخرى، في مرحلة متأخرة، التي عارضت مفهوم العصرية والحدائث الذي نادى به لطفي السيد والجريدة ومن خلفهما من أنصار، ورأت بهذا الفكر فكراً "دخيلاً"، قوامه "التقليد"، و"التذلل للغرب الكولونيالي". كما اتهمت لطفي السيد وأتباعه بالتواطؤ مع الثقافة التنويرية الأوروبية، والتي تمثل من وجهة نظر هذه التيارات تهديداً مستمراً للإسلام وتراثه الثقافي، على امتداد القرن العشرين، ومطلع القرن الواحد والعشرين.³² ومع ذلك، فإن المعارضة الشديدة لهذه القوى والتيارات تدل على عظمة إرث لطفي السيد، وأهميته وتجدده وصلاحيته حتى يومنا هذا.

32 انظر، مثلاً، الهجمات الإسلامية العدائية على أحمد لطفي السيد وطه حسين: الجندي، 1972؛ عبد الله، 2004.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- أمين، 1971 أمين، أحمد (1971)، *حياتي*، ط 2، بيروت، 1971، ص 141-366.
- تيمور، 1947 تيمور، محمود (1947)، "لطفى السيد"، *الهلال*، حزيران/يونيو، ص 80-83.
- جامعة القاهرة، 2008 جامعة القاهرة (الجامعة المصريّة سابقاً) (2008)، *تراث أحمد لطفى السيّد، الجزائريّن الأوّل والثاني، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق الوطنيّة.*
- كتاب الثقافة الجديدة، 2004
- كتاب الثقافة الجديدة (2004)، *الجامعة المصريّة في أحلام الرواد: أحمد لطفى السيّد وطه حسين، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.*
- الجريدة، 1914-1907 *الجريدة* منذ ربيع عام 1907 وحتى صيف عام 1914.
- الجندي، 1972 الجندي، أنور (1972)، *على طريق الأصالة الإسلاميّة: أكذوبة في تاريخ الأدب الحديث، القاهرة، 1972.*
- حسين، 1923 حسين، طه (1923)، "علم الأخلاق لأرسطو طاليس (أرسطو)"، *كُتب المقال بمناسبة ظهور النسخة العربيّة من كتاب الأخلاق (Nicomachean Ethics) ترجمة أحمد لطفى السيّد (1923)، والتي نُشرت بالأصل في صحيفة السياسة الدوريّة في عام 1924. تمت إعادة نشر الكتاب كاملاً برعاية طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثالث، القاهرة، 1945، طبعة 1976، ص 47-57، الاقتباس عن الصفحات 49، و49-50.*
- الحكيم، 1933 الحكيم، توفيق (1933)، "الدكتور طه حسين من الأستاذ توفيق الحكيم"، *الرسالة*، 1 حزيران/يونيو، ص 5، ص 5-8.

- حمزة، 1950
 حمزة، عبد اللطيف (1950)، **أدب المقال الصحفية في مصر**، الجزء السادس، "أحمد لطفي السيد في الجريدة"، القاهرة، 1950، الصفحات 543-785.
- السيد، 1914-1907
 السيد، أحمد لطفي (1907-1914) سلسلة مقالات نشرت في: **الجريدة**، منذ ربيع عام 1907 وحتى صيف عام 1914:
- "اللورد كرومر أمام التاريخ"، **الجريدة**، 13 نيسان/إبريل 1907، 16 نيسان/إبريل 1907، 30 نيسان/إبريل 1907، 5 أيار/مايو 1907. (أعيد نشر المقالات في صفحات مطوية، ص 69-84).
 - "الحالة الحاضرة"، **الجريدة**، 17 أيار/مايو 1908. (أعيد نشره في صفحات مطوية، ص 7، في مقال يقع بين الصفحات 7-24. **مبادئ في السياسة**، ص 64، في مقال يقع بين الصفحات 64-70).
 - "الحركة النسائية في مصر"، **الجريدة**، 27 كانون الثاني/يناير 1912. (أعيد نشر المقال في **المنتخبات**، المجلد I، ص 268-271).
 - أحمد لطفي السيد، "الحرية"، **الجريدة**، 19 كانون الأول/ديسمبر، 1912. (أعيد نشر المقال في: لطفي السيد، **تأملات**، الطبعة الثانية، القاهرة، 1965، ص 59-71).
 - "الأثار القديمة"، **الجريدة**، 8 كانون الأول/ديسمبر 1912. (أعيد نشر المقال في **تأملات**، الطبعة الثانية، القاهرة 1965، ص 17-21).
 - "آثار الجمال وجمال الآثار"، **الجريدة**، 12 كانون الأول/ديسمبر 1912. (أعيد نشر المقال في **تأملات**، 1965، ص 22-28).
 - "المصرية"، 16 كانون الثاني/يناير، 2013. (أعيد نشر المقال في **تأملات**، 1965، ص 72-74)
 - "آمالنا"، **الجريدة**، 2 آذار/مارس 1914. (أعيد نشر المقال في **تأملات**، 1965، ص 75-79).
 - سلسلة مقالات أحمد لطفي السيد، **الجريدة**، 8 كانون الأول/ديسمبر 1912، 5 كانون الثاني/يناير 1913، 12 كانون الثاني/يناير 1913، 6 شباط/فبراير 1913، 11 حزيران/يونيو 1914. (أعيد نشرها في ملف خاص "البنات والأبناء"، **المنتخبات**، المجلد II، الصفحات 148-166.

- السيد، 1962 السيد، أحمد لطفي (1962)، **قصة حياتي**، القاهرة.
- السيد، 1998 أحمد لطفي السيد (1998)، **قصة حياتي**، القاهرة.
- السيد، 1907 السيد، أحمد لطفي (1907)، "اللورد كرومر أمام التاريخ". محاضرة ألقاها في حفل الوداع الرسمي من كرومر. نُشرت في **الجريدة على عدة أجزاء** تحت العنوان نفسه، 13 نيسان/إبريل 1907، 16 نيسان/إبريل 1907، 30 نيسان/إبريل 1907، 5 أيار/مايو 1907.
- السيد، 1937 السيد، أحمد لطفي (1937)، **المنتخبات**، تحرير إسماعيل مظهر، ج 1، القاهرة.
- السيد، 1945 السيد، أحمد لطفي (1945)، **المنتخبات**، تحرير إسماعيل مظهر، ج 2، القاهرة.
- السيد، 1946 السيد، أحمد لطفي (1946)، **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع**، تحرير إسماعيل مظهر، القاهرة.
- السيد، 1946 ب السيد، أحمد لطفي (1946)، **صفحات مطوية**، تحرير إسماعيل مظهر، القاهرة.
- السيد، 1963 السيد، أحمد لطفي (1963)، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تحرير طاهر الطناحي، القاهرة.
- السيد، 1965 السيد، أحمد لطفي (1965)، **تأملات**، الطبعة الثانية، القاهرة.
- السيد، 1998 السيد، أحمد لطفي (1998)، **قصة حياتي**، طبعة جديدة، القاهرة.
- شرف، 2002 شرف، عبد العزيز (2002)، **لطفي السيد - فيلسوف أيقظ أمة**، القاهرة.
- الشلق، 1979 الشلق، أحمد زكريا (1979)، **حزب الأمة ودوره في السياسة المصريّة**، القاهرة.
- عبدالله، 2004 عبدالله، أبو إسلام أحمد (2004)، **أنبياء الفرعونية: من لطفي السيد إلى طه حسين**، القاهرة.

- العقاد، 1963 العقاد، عباس محمود (1963)، "أحمد لطفي السيّد كما عرفته"، **المجلّة**، نيسان/إبريل، ص 11-14.
- عودة، 1963 عودة محمد (1963)، (مقتبسًا عن لويس عوض)، "لويس عوض وحقيقة حزب الأمة" (حول لطفي السيّد والجريدة)، **الجمهورية**، 4 نيسان/أبريل، ص 6، 15.
- محافظة الدقهلية (1964) محافظة الدقهلية (1964)، **مهرجان الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفي السيّد - أستاذ الجيل**، الدقهلية.
- موسى، 1926 موسى، سلامة (1926)، "اللغة الفصحى واللغة العاميّة"، **الهلال**، تموز/يوليو، ص 1073، والصفحات 1073-1077.
- موسى، 1957 موسى، سلامة (1957)، **تربية سلامة موسى**، القاهرة، ص 37-158.
- النجار، 1963 النجار، د. حسين فوزي (1963)، **لطفي السيّد والشخصيّة المصريّة**، القاهرة.
- النجار، 1965 النجار، د. حسين فوزي (1965)، **أحمد لطفي السيّد - أستاذ الجيل**، القاهرة.
- هيكل، 1925 هيكل، محمد حسين (1925)، **في أوقات الفراغ**، القاهرة.
- هيكل، 1935 هيكل، محمد حسين (1935)، "صلة الأدب بالقانون"، **الهلال**، شباط/فبراير، ص 389-390.
- هيكل، 1951 هيكل، محمد حسين (1951)، **مذكرات في السياسة المصريّة**، ج 1، القاهرة. ص 28-53.

باللغة العبرية:

- גרשוני، 1980 גרשוני، ישראל (1980)، מצרים בין ייחוד לאחדות: החיפוש אחר זהות לאומית، 1948-1919، תל אביב 1980.
- רוסו، 1932 רוסו، זיאן זיאק (1932)، **על האמנה החברתית**، תרגום: יוסף אור، מהדורת 2007، ירושלים: מאגנס.

باللغة الإنجليزية:

- A.R. Gibb, 1982 A.R. Gibb, Hamilton (1982), “Studies in Contemporary Arabic Literature”, “Egyptian Modernists”, in S.J. Shaw and W.R. Polk (eds.), *Studies in the Civilization of Islam*, Princeton, p. 270, and more broadly, pp, 268-286.
- Amin, 1978 Amin, Ahmad (1978), *My Life*, Trans. Issa J. Boullata, Leiden, pp. 90-203.
- Awad, 1986 Awad, Louis (1986), *The Literature of Ideas in Egypt*, Part I, Atlanta, pp. 107-12.
- Colla, 2007 Colla, Elliot (2007), *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*, Durham, pp. 142-155.
- Hourani, 1960 Hourani, A.H. (1960), “Preface”, in J.M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford, 1960, p. VII.
- Hourani,1962 Hourani, Albert (1962), *Arabic Thought in The Liberal Age, 1798-1939*, Oxford, pp. 170-181.
- Lutfi al-Sayyid, 1968
Lutfi al-Sayyid, Afaf (1968), *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, London, pp.155-195.
- Mohammed Ahmed, 1960
Mohammed Ahmed, Jamal (1960), *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford, pp. 85-112.
- Musa, 1961 Musa, Salama (1961), *The Education of Salama Musa*, Tran. H.O. Schuman, Leiden, pp. 27-203.
- Wendell, 1972 Wendell, Charles (1972), *The Evolution of The Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, pp. 201-293.

الخطاب الميثولوجي في الطقوس الشعبية الفلسطينية

تمثال عشتار نموذجًا

إحسان الديك*

جامعة النجاح الوطنية، نابلس

ملخص

تقف هذه المقالة على الأصول الأولى لبعض الطقوس الشعبية التي نمارسها وقد انبثت وبهتت، وفي العودة إلى الخطاب الذي صاحب هذه الطقوس، وتحليله وتفسيره، والوقوف على دلالاته وأبعاده، تجلية لها، وربط لحاضرنا بماضيها، فاتخذت من تمثال عشتار الذي انساح وتناسخ في "الزرافة" و"أم الغيث" و"الفرّاعة"، وما صاحبها من أقوال نموذجًا، ومن الموروث الشعبي ميدانًا.

كلمات مفتاحية: خطاب، طقوس شعبية، ميثولوجيا، أدب شعبي فلسطيني.

تأسيس:

يظن البعض أنّ الإنسان المعاصر بتفكيره العقلي، ومنهجه العلمي، قد قضى على التفكير الأسطوري الذي رافق الإنسان في كل مراحل حياته، بيد أنّ مراجعة واعية لما استقرّ في وعينا ولا وعينا، تدفعنا للقول: إن الفكر العلمي لم يستطع الإجهاز على الطريقة الأسطورية في تفكيرنا، وإنّما أقصى ما استطاع فعله أن جعلها هامشية في المراكز الخلفية، تتمركز في الطقوس والعادات والتقاليد والأقوال الشعبية، ذلك أنّ المعتقد الميثولوجي أو النموذج البدني كالذرة لا يموت ولا يفنى، وإنما يتحلّل ويبهت، ويتحوّل إلى رموز وعلامات وأنساق دلالية تنبت أصوله، ويبقى يمتّ بصلة إلى أصله، يعيد سيرته الأولى، ويؤكّد امتداده وتواصله، يحمل روحه، ويجدد صداه، ليعبر الأزمان، ويعبر عن عراقة الإنسان.

* بروفيسور إحسان الديك. جامعة النجاح الوطنية، نابلس.

لذا اهتمّ الأنثروبولوجيون بفكرة الإرث، واعتنى الميثولوجيون بأصل هذا الإرث، فقال تايلر: "علينا أن لا ننسى الأصل"¹، وراح جيمس فريز في كتابه **الغصن الذهبي**² يبحث عن هذا الأصل، ويتتبع خطاه في شتى بقاع الأرض، ليكشف عن المشترك الإنساني، والأنماط الأولى للثقافة البشرية التي نمت وترعرت ودرجت في رحاب الدين والأسطورة.

لم يستطع الإنسان التخلّص من عباءة الفطرة، ولا التحلّل من النماذج البدنية المخزونة في لاوعيه، وسيظلّ يحنّ إلى صوت الأجداد القادم من مغارات التاريخ وكهوف الزمن، ومهما بلغ من تحضّر وراقي -كما قال جوستاف يونج- "ما زال سلفه البدائي يكمن في أعماق نفسه"³، وسيبقى فيه آثار الإنسان القديم كما قال باشيلار.⁴

والطقوس الشعبية من أهمّ الظواهر المرتبطة بالفطرة، المسيرة لها، وأشدّها تعبيراً عن اللاشعور الجمعي للشعب في أماله وآلامه؛ لأنها ضميره وذاكرته، وحبله السريّ الذي يصل ماضيه بحاضره، وهي منجم معارفه، ومنبع خبراته، بها نرى أنفسنا، ويرانا غيرنا، "وليس من قبيل المبالغة القول: إن الرموز المستوحاة من الثقافة الشعبية تتجاوز في أهميتها الرموز الرسمية في تشكيل الهوية الجماعية وتعزيزها واستمرارها والمحافظة عليها".⁵

لقد انتهى ذاك الزمان الذي اعتبر الكثيرون الموروث الشعبي "دقة قديمة"، وأن التشبّث به، والمحافظة عليه في زمن العولمة قوقعة وانكفاء على الذات، وردّة إلى الوراء، لأنه ينتمي إلى جوهر الثقافة الشعبية، وليس إلى ثقافة النخبة.

وفي تأصيل هذه الطقوس الشعبية الفلسطينية، وإعادتها إلى سيرتها الأولى، تأكيداً على عراقية أصحابها، ووصولاً لماضيهم بحاضرهم، وحفاظاً على هويتهم التي تضرب في أعماق الماضي البعيد، ونفسي لأوهام الآخر، وثبات في وجه السطو والمحو والادّعاء.

1 أحمد، 1987م، ص31.

2 فريز، 2014.

3 المرجع السابق، ص38.

4 جبرا، 1990، ص40.

5 الديك، 2017، ص120.

ليس غريبا والحال هذه أن تبقى آثار الأم الكبرى ماثلة في طقوسنا الشعبية، وإن تدرّرت بلبوسات، واختلفت في التجليات، وتنوعت في التسميات، فهي: إنانا / عناة / عشتار / إيزيس / أناياتيس / أشيرة / عشتروت / أفروديت / فينوس / أناهيد / العزى / الزهرة.⁶ محور الذاكرة الإنسانية القديمة، وجوهر الخصب، وأصل الألوهية المؤنثة والدين والأسطورة كما وصفها فراس السواح،⁷ شغلت الفكر القديم، وانساحت في الزمان والمكان، وقبعت في لاوعي الإنسان.

تتبدى لنا الأمّ الكبرى/عشتار في تمثالها الذي يثي لغة بالمثل والمثل والمثيل، ويستدعي رمزيا وسيميائيا وظائف صاحبه وصفاته، في طقس سحري تشاكلي، حيث الشبيه ينتج الشبيه استدعاء لهذا الأم، كما استدعاها الإنسان القديم نفسه في أهم طقوس حياته، طقس الخصب: خصب الإنسان / الزواج والعرس، وخصب السماء / المطر / الاستقاء، وخصب الأرض / الزراعة والإنسان، فينشدون ويغنون ويرقصون، وكأنهم يعيدون تراتيل أجدادهم في هذا الطقس الديني القديم.

تمثال زرافة العرس:

عدّوا المهرة وهاتوا الزرافة زفّوا لي فلان لحدّ المضافة

قد يتبادر لذهن السامع أنّ المقصود بالزرافة في غناء النسوة السابق، ذاك الحيوان الضخم المعروف بطول عنقه، وليس الأمر كذلك على الرغم من محاولة البعض عقد أوجه شبه ومقاربة بين الزرافة والعروس في طول العنق، ذلك أنّ العروس لن تأتي -بقولهم "هاتوا" - إلى الزفة التي يقال فيها هذا الغناء، ولن يركب العريس على الزرافة / الحيوان بحضور المهرة المعدّة لذلك.

المقصود بالزرافة هنا ذاك التمثال الذي كانت تصنعه النسوة من خشبتين على شكل صليب يضعن في أعلاه صحنا أو "قبعة" ليجسّدن وجه إنسان، ثم يغلفنه بقطعة قماش بيضاء، يرسمن عليها ملامح وجه الأنثى كالعينين والانف والفم، ويلوّن الخدين والشفتين بألوان المساحيق ولون الكحل، ثم يضعن خرقة على الرأس، ويعصّبن الجبين بعصبة خضراء، ويلبسن الهيكل الخشبي ثوبا

6 انظر: الديك، 2016، ص 14.

7 انظر: السواح، 1996.

مطرزا أو من المخمل أو غيره، ويزيّنه بالحليّ من الذهب والفضة، فيبدو التمثال وكأنه عروس بكامل زينتها في ليلة زفافها.

جرت العادة في كثير من القرى الفلسطينية أن تكون مذراة القمح بديلا عن الهيكل الخشبي، إذ تجعل النسوة من أصابع هذه المذراة وجها، ويربطن أسفل الوجه عصا قصيرة متعامدة مع عصا المذراة لتمثّل يدي التمثال، أما لماذا المذراة؟ فلعلقتها الوثيقة بخصب الأرض، وارتباطها بالقمح غذاء الفلاح المقدس، ولا غرابة أن تستحيل المذراة امرأة، لأن المرأة صنو الأرض وريديها، تماهت فيها، وأخذت عنها سر خصوبتها، تلد البشر كما تلد الأرض النبات، ومن صدرها يشرب الأطفال حليب الحياة، فخلع الناس على المذراة / المرأة صفات القداسة والخصب، وغدت في جمالها وبهائها ونقائها الأم الكبرى عشتار كما في المثل الشعبي "لبس المذراة بتصير مراة".

ولا غرابة أن تكون الزرافة / المذراة بديلا عن عشتار الغائبة الحاضرة، إذ عرفنا أنّ العرس أو الزواج البشري في أصله نموذج بدئي، واستعادة لحدث أسطوري، وتقليد للآلهة، "كما تفعل الآلهة يفعل البشر"، وتمثيل لها في زواجها الإلهي المقدس لتحقيق الخصب والإخصاب في الإنسان والحيوان والنبات.

رافق تمثال عشتار طقس العرس، فحينما كان يعود "الكساية" من المدينة إلى القرية -بعد كسوة العروس- مشيا أو ركوبا على الخيل، يستقبلهم الناس -رجالا ونساء- بالأهازيج، ممسكين بالزرافة، يرقصون بها ويتنازعون على حملها.⁸

وبعد زفة الكسوة تعلّق الزرافة مع جهاز العروس في صدر البيت، وفي يوم الزفة يحملها الرجال، وعلى العريس أن يرقص بها علّه ينال قبسا من خصب عشتار، وتبارك زواجه، وقد يكون في الزفة أكثر من تمثال (زرافة) بعضها مع الرجال، وبعضها الآخر مع النساء، ويشترط في المرأة التي تحمل هذا التمثال أن تكون جميلة مخصبة منجبة للذكور.

فهل تمثّل الناس / خصوبة الأم الكبرى / عشتار في تمثال المرأة / الزرافة؟ وهل مارسوا بحمله ورفعها فوق رؤوسهم طقسا سحريا؟ أو طقسا دينيا -وأدته الأديان السماوية- كانوا يحرصون

8 مقابلة مع الحاجة صفية يوسف الديك، 83 سنة، كفر الديك، مساء الجمعة 2019/2/23 الساعة السابعة مساء.

عليه في طقس العبور / الزواج؟ لأن غياب عشتار يعني تعطل الحياة، وموت الخصب، وتوقف النسل، وحضورها يعني الخصوبة واستمرار الجنس البشري بالتوالد والإنجاب، تقول الأسطورة:⁹

" لما نزلت السيدة إشتار إلى الأرض التي لا يعود منها من يدخلها

لم يعل الثور البقرة، ولم يضرب الحمار الأتان

والفتاة في الطريقة لم يقترب منها الرجل

ونام الرجل في حجرته

ونامت الفتاة وحدها"

قد تكون الزرافة صورة للعروس نفسها التي فرضت العادات والتقاليد الاجتماعية غيابها عن الزفة الجماعية، فتحضر ممثلة للأم الكبرى / الإلهة / الملكة إلى جانب العريس / الإله / الملك، ليكتمل طقس الزواج الإلهي المقدس، يؤيد مثل هذا التوجه، وصف أغانينا الشعبية العريس بأنه الملك:

"وأنت الملك يا عريس واحنا إك رعية"

ووصف العروس بالملكة، أو الأميرة، أو الزهرة، أو غزالة عشتار:

- " يالي على اللوج ميبي والصمدة صمدة أميرة

- يخلف على "أبو فلان" يخلف عليه للأول

طلبنا النسب منه وأعطانا غزال مدلل

تمثال أم الغيث (الغيّانة):

يشير تمثال الزرافة في طقس الزواج إلى اهتمام الإنسان بالخصب البشري عن طريق التكاثر والزواج ليضمن بقاءه واستمرار وجوده، أما تمثال أم الغيث في طقس الاستقساء "المشوربة"

9 هوك، 1983، ص32.

فيشير إلى الجانب الآخر من اهتمام هذا الإنسان في سعيه للحصول على الغذاء وتوافر المحصول من خلال خصب الطبيعة ونزول المطر.

ولقد اعتمدت حياة الفلاح الفلسطيني على حبات المطر، فإذا نزلت من السماء، عمّ الخصب، وانتشر الرخاء، وإذا انحبست هلك وزرعه وماشيته، وهبّ ضارعا إلى الله بالدعاء يمارس طقس الاستسقاء الذي يضرب في أعماق التاريخ.

كان من عادة الناس في القرى إذا تأخر نزول المطر إلى ما بعد تشرين الأول، أن تجتمع النساء ومعهن أطفالهن في ساحة القرية بعد أن يهيئن تمثالا لأم الغيث مثل تمثال الزرافة السابق يحملنه منتصبا فوق جموعهن، ويحضرن إضافة إليه ديكا تمسك به إحداهن، تأخذ بضره ليصبح منبها ديوك العرش طلبا للغيث. وحينما يصيح تغني النسوة:

شو بدو قعاق الليل بدو مطر، بدو سيل

بدو زرع يباري الخيل

ثم تأتي امرأة أخرى فتركب حمارا "بالمقلوب" وتضع أمامها طاحونة يد، تطحن بها حب الفول، ليشاكل صوته صوت الرعد، ايدانا بقدم المطر، وتقول والنسوة يعدن قولها:

حط الفول في الجزة واستتني رحمة الله

وقد تطحن بلا حب دلالة على نفاذ المخزون من الحب، فيقلن:

ليش بتطحن بلا حب من قلّة المطر يا رب

ثم يأخذن بالإنشاد مستغيات بأهازيجهن أمّ الغيث / الغيّاثة التي تغنيهن بالمطر بقولهن:

يا أمّ الغيث غيّاثة واسقي زرع أهالينا

يا أمّ الغيث غيّاثة لدار الشيخ ضيّاثة

ثم يصفن أمانيهن بذهاب أمّ الغيث لإحضار المطر، وعودتها بعد رحلتها بالخير واليمن والبركات: من خلال التركيز على الزرع الذي سينبت ويربو ويستطيل بقولهن:

ما اجت إلا الزرع طول الـقا عود	راحت أم الغيث تجيب الرعود
ما اجت إلا الزرع طول الشـجر	راحت أم الغيث تجيب المطر
ما اجت إلا الزرع طول الجـحاش	راحت أم الغيث تجيب الرشاش
ما اجت إلا الزرع طول السـناسل	راحت أم الغيث تجيب الزلازل

ثم يطفن أزقة القرية كلها، يقفن ملياً أمام المسجد، ومقامات الأولياء الصالحين، وبيت الشيخ أو المختار، ويتجهن بعد الطواف إلى طرف القرية الغربي، لاختتام الطقس بصلاة الاستسقاء، وأكدت لي غير واحدة من كبار السن¹⁰ أن المطر كان ينهمر عليهن في أثناء صلاتهن فيهللن ويعدن فرحات مسرورات وقد تحققت دعواتهن.

نستطيع أن نعيد هذا الطقس إلى ما قبل الدين الرسمي وعصور ما قبل التاريخ، لاتصاله بالزمن الشعائري المتصل بالزمن الإلهي المشحون بالرموز والدلالات، "وقد لا يعي الناس الذين يقومون بهذه الطقوس والممارسات كل دلالاتها في ظل التراكمات والتطورات الفكرية والدينية التي تعاقبت منذ آلاف السنين، غير أن صداها يظل ينبعث فينا، ويتسلل إلى ذاكرتنا، مما يؤكد التواشح العميق في فكرنا الإنساني، وفاعلية ماضيها، وأثره في حاضرنا".¹¹

ليست أم الغيث في هذا الطقس، بتمثالها والرموز المحيطة بها إلا الأم الكبرى / عشتار التي ارتبطت بالمطر أيما ارتباط،¹² فهي إنانا ابنة الإله أنو مسير الرياح والأمطار،¹³ ولعل تسمية النوء

10 الحاجة صفية يوسف عبد الهادي الديك 83 سنة، والحاجة فطم عبد الله الديك 80 سنة، في مقابلة يوم الجمعة 2019/2/24 الساعة 7 مساءً.

11 الديك 2010، ص2075.

12 الديك، 2016، ص18.

13 السواح، 1996، ص212.

الذي اختلف العرب في أصله،¹⁴ تعود إلى هذا الإله، إذ ظهرت عشتار مصورة على بعض الأختام والمطر ينهمر من بين يديها،¹⁵ وهكذا تبدو أم الغيث في تمثالها تمدّ يديها لينهمر من بينهما المطر، وكذلك ارتبطت إيزيس (عشتار المصرية) بالشتاء،¹⁶ وكذلك العزى العربية ابنة هبل / بعل إله الخصب، وهي من العزاء أي المطر الغزير.¹⁷

ودلينا على ذلك تسميتها بأم الغيث، أو الغيَّاة، وتسمية طقسها بالمشوربة أي طلب شرب الماء من المطر، ومناجاتها بالسَّ بديرية في قولهنَّ:

يا سَتِّي يا بديرية اسقي زرع البرية

وبديرية هذه هي ابنة الإله بعل¹⁸ إله الخصب والمطر، وهي السَّت مؤنثة السيد / أدون، أخذت منه وظيفته في ري الزراعات البعلية أي زرع البرية.

تمثال الفرّاعة:

الفرّاعة اختراع قديم، ارتبطت بالحضارات الزراعية، وانتشرت عند السومريين والبابليين والأشوريين والأكاديين والفرّاعة، ويقال إن أوّل فرّاعة ظهرت في التاريخ في وادي النيل، حين كان المزارعون الفرّاعة ينصبون قضباناً من الخشب يعلقون عليها شباكا في حقولهم، لاصطياد طير السَّمان، وحينما رأوا الطيور والحيوانات تشاركهم في المحصول، طوروا فكرتها، واستخدموها لتنفير الطيور والحيوانات وإبعادها عن لقمة عيشهم، ثم انتقلت فكرتهم إلى الإغريق، وانتشرت في أماكن عدة من العالم القديم.¹⁹

ظلّ تمثال الفرّاعة مرافقا للمزارعين، حاضرا في الثقافة الإنسانية، متعددًا في مكوناته وأشكاله وأسمائه، محافظًا على بنائه الأساس: خشبتين متصلبتين عليهما ثوب من قماش، وقد يضاف إليه

14 ابن منظور، 1997، مادة "نوأ".

15 علي، 1986، ص 69.

16 ديورات، د. ت. المجلد الأول، 2/160.

17 ابن منظور، 1997، مادة "عزز".

18 حرب، د. ت، ص 100.

19 الديداموني، 2017.

عناصر أخرى سهلة الحركة تهزها الريح، فتحدث صوتا للإخافة والتنفير، لذا كان شكله البشري مشوّهاً مخيفاً، مما جعل المصريين يطلقون عليه المقاتة "المآة".²⁰

قد يتعارض تمثال الفزاعة في شكله الخارجي، ووظيفته الظاهرة مع تمثالي الزرافة وأم الغيث، وهو بذلك لا يمتّ بصلة إلى الأم الكبرى مانحة الخصب والعطاء، بيد أنّ الباعث الأول على وجوده في الحقل هو إحداث الخصب في الأرض المزروعة، وتحولت وظيفته وانحرفت عن سياقها الذي نشأت من أجله حسب حاجة المزارع، إذ تعود جذور هذا الطقس إلى الدمى العشتارية التي تعلق بالخصب في الثقافة الباليوليتية، وبخاصة "أن شكلها المغزلي يدل على أنها كانت تغرس في الأرض بوضع عمودي ضمن سياق طقسي يستهدف إحلال الخصب في الأرض التي تفيض بثمارها على ذاك الإنسان اللاقط، وعشبهها على حيوان صيده".²¹

ولقد كانت هذه الدمى عديمة ملامح الوجه، خالية من الأطراف، منتفخة الوسط في البطن والوركين، تتخذ شكلاً مغزلياً دقيق الطرفين في الرأس والقدمين،²² مما يدلّ على أنّ أصحابها لم يقصدوا استدعاء الجسد الأنثوي، وإنما كانوا يسعون إلى ما وراءه، إلى تضخيم مراكز الخصب الأنثوية لتفيض لهم على الأرض المزروعة.

هكذا إذاً شكّلت فكرة خصوبة الأرض والمرأة محور كثير من الطقوس الزراعية، ذلك أنهما تلدان معا، وتطعمان، وتنشئان، فليس غريباً، والحال هذه، أن تشبّه المرأة بالأرض المحروثة عند شعوب عدة، وأن يشبه حملها ببذرة الحياة، وأن المرأة الحامل هي التي تنشر البذور في الحقل / الأرض أمام حراثتها / الرجل، وليس غريباً كذلك تلك الطقوس التي كانت تقوم بها الشعوب القديمة لنقل قوة المرأة الإخصائية سحرياً إلى الأرض، مثل الزواج الفعلي أو الرمزي الذي كان يقوم به الرجال والنساء في الحقول مقنّعين بأقنعة أرواح النبات، ومثل ما كانت تفعله النساء الهنديات حين كنّ يحرثن الحقل ليلاً وهنّ عاريات أمام صورة إله المطر، ليراهن وينزل مطره، فتهتز له الأرض وتخصب وتطرح له كل لون بهيج من الثمار،²³ أمّا نساء الهنود الحمر في الأكوادور، فكنّ في وقت

20 ن. م.

21 السواح، 2002، ص 157.

22 انظر ن. م.، ص 155.

23 البيريل، 2005، ص 88.

الزراعة يجلسن القرفصاء على أشتال النبات، ثم تضع كل واحدة منهن شتلة الغرس أمام فرجها المفتوح، وتطليها باللون الأحمر ثم تغرسها في التربة، وحين تنتهي النسوة من زرع الحقل يرقصن خمس ليال صفا واحدا لإلهة الخصب (نونغوي)، ويضرعن لها أن تحثّ النباتات على النمو.²⁴

كما جرت العادة عند بعض قبائل الهنود الحمر تقديم امرأة ذبيحة في موسم البذار، يلطّخون بدمها أدوات العمل الزراعي، ويقطّعون جثتها إلى قطع صغيرة، يحملونها في سلال تقطر دما، ثم يدفنونها في أرجاء الحقل المحروث لضمان محصول وفير.²⁵

هكذا بدا الخصب هاجس الإنسان وهمّه وهمته، وهكذا بدت سيدة الخصب ومنبع الحياة، الأم الكبرى / عشتار ماثلة في طقوسها وتجليها بإخصابها الكوني، لم تغادر لواعينا بالرغم من كثر التاريخ، وتقلب الأحوال، مما يؤكد تواصل الأزمان وحلول الماضي في الحاضر وعراقتة وديمومته.

24 انظر، ن. م.، ص 89-88.

25 إيفيرينوس، 2003.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، 1997 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (1997)، لسان العرب، ط6، بيروت: دار صادر.
- أحمد، 1987 أحمد، عبد الفتاح محمد (1987)، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط1، بيروت: دار المناهل.
- البييريل، 2005 البييريل، م. ف. (2005)، سحر الأساطير، دراسة في الأسطورة والتاريخ والحياة، ترجمة: حسان ميخائيل، اسحق، ط1، دمشق: منشورات دار علاء الدين.
- إيفيرينوس، 2003 إيفيرينوس، ديمتري (2003)، "الأرض الأم في الميثولوجيا العالمية"، موقع معابر، http://www.maaber.org/tenth_issue/mythology_1.htm
- جبرا، 1990 جبرا، جبرا إبراهيم (1990)، الأسطورة والرمز، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- حرب، د.ت. حرب، طلال (د.ت.)، معجم الأعلام والأساطير والخرافات في المعتقدات القديمة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الديداموني، 2017 الديداموني، شيرين (2017) "طيور عصر التكنولوجيا لم تعد تخش خيال المآة"، جريدة العرب، 15/4/2017، <https://alarab.com.uk>
- الديك، 2010 الديك، إحسان (2010)، "النماذج البدائية في الأغنية الشعبية الفلسطينية، بكرة العيد وبنعيد، نموذجا"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، مجلد 24.
- الديك، 2016 أ الديك، إحسان (2016أ)، الأسطورة في فكر الجاهلي وأدبه، ط1، باقة الغربية: مجمع القاسمي للغة العربية.
- الديك، 2016 ب الديك، إحسان (2016ب)، صدى الأسطورة والآخر في الشعر الجاهلي، تونس: دار المختار.
- الديك، 2017 الديك، إحسان (2017)، "موروثنا الشعبي نبض هويتنا"، بحث منشور في: أعمال مؤتمر التراث الشعبي الفلسطيني في محافظة جنين والجليل، البيرة.

- ديورات، د. ت. ديورات، ول (د. ت.)، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محفوظ، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- السواح، 1996 السواح، فراس (1996)، **لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، ط6، دمشق: دار علاء الدين.
- السواح، 2002 السواح، فراس (2002)، **دين الإنسان، بحث في ماهية الدين، ومنشأ الدافع الديني**، دمشق: منشورات دار علاء الدين.
- علي، 1986 علي، فاضل عبد الواحد (1986)، **عشتار ومأساة تموز**، ط1، دار بغداد: الشؤون الثقافية.
- فريز، 2014 فريز، جيمس (2014)، **الغصن الذهبي**، ترجمة نايف الخوص، دمشق: دار الفرقد.
- مقابلة شخصية** مع الحاجة صفية يوسف الديك، والحاجة فطم عبد الله الديك، الساعة السابعة مساءً، يوم الجمعة الموافق 23/2/2019، قرية كفرالديك.
- هوك، 1983 هوك، صموئيل هنري (1983)، **منعطف المخيلة البشرية**، ترجمة صبحي حديدي، اللاذقية: دار الحوار.

خطاب الهوية في القصة الفلسطينية المقيمة (1991-1948)

محمود غنايم*

جامعة تل أبيب

ملخص

أزمة الهوية، كمصطلح كلاسيكي متداول في الحياة السياسية للأقلية الفلسطينية، تتجلى في إحساس هذه الأقلية بانتمائها قومياً ووطنياً للأمة العربية والإسلامية والشعب الفلسطيني من ناحية، وتواجدها كأقلية مواطنة داخل إسرائيل، التي تعيش حالة عداء شبه تام مع العالم العربي والإسلامي والشعب الفلسطيني، من ناحية ثانية.

تهدف هذه الدراسة إلى تتبّع هذا الصراع الذي يعتمل في داخل الأقلية الفلسطينية، كما ينعكس ذلك في أدبها، وعلى وجه التحديد من خلال القصة: رواية وقصة قصيرة. ثمة إمكانية لرصد المضامين التي تبثّها هذه النصوص، ولكن، وهذا هو الأهم في نظري في البحث الأدبي، لا بدّ من تتبّع تأثير هذه الظاهرة على أسلوب الخطاب ومبناه، وتغيّرات النوع الأدبي. تُطرح هذه القضية على افتراض أنّ أزمة الهوية في القصة الفلسطينية في الداخل تزداد حدّة واستفحاً وعمقاً مع مرور السنين وتتخذ طرائق تعبير شتى على امتداد هذه الفترة. وهذا الأدب مرّ في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: تذويب الهوية وتسطيحها

في الخمسينات كثرت الأعمال الأدبية التي تصور الواقع بصورة إيجابية وتعمل على التقليل من الإحساس بالقهر لدى الأقلية الفلسطينية في الداخل.

* بروفيسور محمود غنايم، رئيس مجمع اللغة العربية - الناصرة، وأستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة تل أبيب سابقاً، والكلية العربية للتربية حيفا، وكلية سخنين لتأهيل المعلمين.

المرحلة الثانية: أزمة الهوية في المركز

في الستينات والسبعينات كان لحرب 1967 والتغيرات السياسية والثقافية المختلفة أثرها على الأدب الفلسطيني في الداخل. وقد انعكس الصراع بين الانتماء الفلسطيني والعربي وبين الهوية الإسرائيلية كموتيف بارز في أعمال إميل حبيبي وكتّاب آخرين.

المرحلة الثالثة: تفاقم الأزمة والتوجه نحو الشرق

إحدى الظواهر الهامة التي تتجلى في الثمانينات هي تغير جمهور القراء لدى الكتّاب الفلسطينيين في الداخل. إن التوجه نحو الشرق في الخطاب الأدبي، رغم الهوية المزدوجة، يبرز لدى الأقلية الفلسطينية في الداخل مدلاً على الوعي الوطني المتزايد لهذه الأقلية ومعبراً عن هوية خاصة تقطع الصلة بالواقع الإسرائيلي.

كلمات مفتاحية: هوية؛ أزمة هوية؛ خطاب الهوية؛ بيدس، رياض؛ صوت خافت؛ حبيبي، إميل؛ طه، محمد علي؛ لكي تشرق الشمس؛ فياض، توفيق؛ المشوّهون؛ فرح، نجوى قعوار؛ سداسية الأيام الستة؛ المتشائل؛ خرافية سرايا بنت الغول.

تمهيد

حين وقفت على عنوان هذا المقال جذب انتباهي تغيراته المختلفة من مؤتمر إلى آخر، ومن محفل إلى محفل، وذلك حين قدّمت ورقة حول هذا الموضوع لجامعة القدس العربية قبل أكثر من عشرين عاماً. وكان المؤتمر حول الرواية الفلسطينية. ومن الرسائل المتبادلة بيني وبين القائمين على ذلك المؤتمر حول الجزء الأخير من عنوان المداخلة، جرى حوار صامت بيننا على أشباه الجمل: "الرواية الفلسطينية في الأرض المحتلة عام 1948"، "الرواية الفلسطينية في داخل الأرض المحتلة"، "الرواية الفلسطينية في الداخل"، "الرواية الفلسطينية داخل إسرائيل" .. إلخ.

وهذا الحوار/الصراع/الأزمة لا يخلو من الدلالة، خاصة أنّ البذرة الأولى لما يطرحه هذا المقال كانت محاضرة أمام جمهور من المثقفين الإسرائيليين في جامعة تل أبيب في نطاق مؤتمر حمل اسم "خمسون عامًا من الأدب الإسرائيلي". ويجدر التنويه أنّ ذلك المؤتمر كان بمثابة نشاط فكري-ثقافي للمراجعة والبحث ونقد الذات، إلى غير ذلك من القيم التي تتمثل بها نخبة من المثقفين في هذا العالم.

القضية الأخرى التي أمهد لها من خلال النظر في عناوين المقال المقترحة هي أنّ المؤسسة الثقافية في إسرائيل، كما يتبين من خلال عنوان المؤتمر الأخير المشار إليه أعلاه، تنظر إلى الأدب الفلسطيني الذي يكتب في الداخل كأحد روافد الثقافة الإسرائيلية.

هذه الملاحظات تمثل في نظري مدخلًا مشروعًا لموضوع هذه الدراسة، إذ تبرز من ثناياها ثلاثة أطراف: المؤسسة الأدبية-الثقافية الفلسطينية والعربية، المؤسسة الأدبية-الثقافية الإسرائيلية والكاتب/الخطاب الأدبي الفلسطيني في الداخل، الذي يراوح بينهما. ولا تخلو هذه الأطراف الثقافية-الأدبية الثلاثة، بطبيعة السياق، من محمول سياسي بارز.

وإذا انتقلنا من الواقع إلى العملية الأدبية التخيلية، ومن السيمياء إلى المباشرة، فإن أزمة الهوية، كمصطلح كلاسيكي متداول في الحياة السياسية للأقلية الفلسطينية، تشكل إحدى الحقائق الأساسية التي تلهم الكثير من الأدباء الفلسطينيين في الداخل. هذه الأزمة/الصراع للأقلية الفلسطينية تستمد مقوماتها من الموقف الغريب المتمثل في الوضع الاجتماعي والسياسي والنفسي شديد الخصوصية لهذه المجموعة، وهي تتجلى في إحساس هذه الأقلية بانتمائها قوميًا ووطنياً للأمة العربية والإسلامية والشعب الفلسطيني من ناحية، وتواجدها كأقلية مواطنة داخل إسرائيل التي تعيش حالة عداء شبه تام مع العالم العربي والإسلامي والشعب الفلسطيني من ناحية ثانية.

وتهدف هذه الدراسة إلى تتبع هذا الصراع الذي يعتل في داخل الأقلية الفلسطينية كما ينعكس ذلك في أدبها، وعلى وجه التحديد من خلال القصة: رواية وقصة قصيرة. ونظرًا للتغيرات التاريخية السياسية والاجتماعية التي طرأت على هذه الأقلية في منتصف التسعينات من القرن الماضي، وخاصة بعد اتفاقية أوسلو وغيرها من اتفاقيات ومحادثات السلام وهبة الأقصى عام 2000، ستعنى هذه المقالة بالتناجات التي صدرت حتى بداية التسعينات، خلال أكثر من أربعة عقود من الأدب. وهذا يدعونا كذلك إلى عدم التغاضي عن الرؤية التاريخية-الدياكرونية لبحث هذا الموضوع.

ثمة إمكانية لرصد المضامين التي تبيّنها هذه النصوص المختارة، ولكن، وهذا هو الأهم في نظري في البحث الأدبي، لا بدّ من تتبّع تأثير هذه الظاهرة على أسلوب الخطاب ومبناه، وتغيّرات النوع الأدبي. تُطرح هذه القضية على افتراض أنّ أزمة الهوية في القصة الفلسطينية في الداخل تزداد حدّة واستفحالاً وعمقاً مع مرور السنين وتتخذ طرائق تعبير شتى على امتداد هذه الفترة. وهذا الافتراض يعتمد على الركائز التالية التي استمدّت من خلال النصوص موضوع الدراسة:

1- العلاقة الوطيدة التي تزداد توثقاً بين القصة الفلسطينية والسياسة.

2- تغير جمهور القراء للأدب الفلسطيني في العشرين سنة الأخيرة من عينة البحث.

3- الصلة القائمة بين الإحساس بالظلم ورؤية الآخر من جهة، وبين تفاقم أزمة الهوية من جهة أخرى، فكلما كان الإحساس بالجور حاداً كانت رؤية الآخر بصورة سلبية أكثر، وأزمة الهوية تحتدّ أكثر.

4- تأثير التقاليد الأدبية، التي كانت وما زالت قائمة في الأدب العربي بصورة عامة، على الخطاب الأدبي الفلسطيني في الداخل.

بيدس ممثلاً للمرحلة الأخيرة

أبدأ بطرح القضية بكل تجلياتها من خلال الوقوف على حكاية قصة قصيرة بعنوان "نزهة ليلية"¹ للكاتب الشفاعمري رياض بيدس (1960-). تبدأ القصة حين ينصب الراوي البطل خيمته على شاطئ البحر -الطليّت بالعربية- ويقرر أن يسهر ويشوي اللحم ويستمتع وحده بالاستماع إلى أغاني صباح فخري، المطرب السوري، وأغاني ليونارد كوهن (Leonard Cohen)، المطرب اليهودي الكندي. ويقوم البطل بتحضير الأدوات الخاصة بالسهرة، فيوزّع اللحم في صحنين، يأكل من أحدهما ويترك الآخر مليئاً، وكأنه ينتظر زائراً ليلياً ليشاركه السهر. ثم يغفو فيحلم بامرأة ملثمة تجلس إلى جانبه وتعرّف نفسها بشهرزاد، فيدعوها لمشاركته الطعام.

1 بيدس، 1990، ص 7-12.

ومن خلال حديثهما معاً نتعرف على شخصية شهرزاد التي تحب الهدوء ومشاهدة الأسماك والحشرات المضيئة والرمل والأطفال. وبعد ذلك يقومان بالتجوال على الشاطئ، فتفضّل شهرزاد التوجه إلى الجهة الشرقية من الشاطئ، بينما البطل يفضّل الجهة الغربية. ثم تقنعه شهرزاد برأيها فيتجهان نحو الشرق معاً. ويحاول الراوي مداعبة شهرزاد وعناقها، لكنها تزجره مذكرة إياه بأنهما ما زالوا عرباً ولا يجوز أن تحدث بينهما هذه الأمور هكذا علناً. ثم تتفحص شهرزاد المكان وتجمع حولها الأطفال والكبار وتوزّع عليهم الحلوى، وهم يتدافعون حولها مهللين. وبعد ذلك يطلب الراوي من شهرزاد أن تحكي له حكاية:

- يحكى أنّ ملكاً...

قاطعتها مستفزاً: أرجوك يا شهرزاد أن لا تذكر لي سيرة الملوك أو
الأمراء...

وأردفت موضحاً لها: اعذريني أريد أن أسمع شيئاً آخر. حبذا لو تغيّرين
أبطال الحكايات.

قالت ضاحكة: لا حاجة لأن تعتذري. أحكي الحكاية بدون أسماء.
قلت: أحب أن أسمع حكايات مثل حكايات الأطفال.

حكّت: كان البلبل، ملك الطيور، يقود الطيور التي كانت تعيش في بلادها
بحرية وسعادة. كان كل شيء في هذه البلاد طيباً ومعافى إلى أن جاءت
النسور الكبيرة، ذات يوم، وطردت البلبل والطيور الأخرى من بلادها.
ظلت هذه الطيور المطرودة والمبعّدة تحنّ حنيناً غريزياً للبلاد التي
أخرجت منها بالقوة. وحاولت مرات كثيرة العودة بشتى السبل، لكن
الكثير من الطيور قُتلت، ومات البلبل الصّدّاح من شدة الحزن، وما زالت
الطيور الأخرى تحاول العودة...²

وبعد أن أنهت شهرزاد قصتها اقترب بعضهما إلى بعض لممارسة الحب، وما كادا يفعلان ذلك
حتى سمعا جلبة وضجة عالية وأصوات سلاسل حديدية وأبواب تغلق وصراخ... إلخ. ويجد
الراوي نفسه ملقى في السجن، وهو يحاول أن يستجمع ذاكرته المشوشة، بينما ينتصب أمامه

رجل ضخم الجثة، وعلى كتفيه نجوم وشارات كثيرة، يسأله عما كان يفعل على شاطئ البحر. ويصحو الراوي من حلمه ليجيب بصوت كله تحدّ: "كان البحر يجلس أمامي وحيداً."³

هذه القصة تحاور بشكل ساخر نصوصاً أدبية مختلفة، إذ تذكّرنا بالقصص الرومانسية لحبيبين على شاطئ البحر يتنزهان ويتعانقان ويحكيان لبعضهما قصص الحب، لكن هذه "النزهة الرومانسية"، التي يبدأها الراوي وحده، تتحول إلى نزهة داخلية عبر الحلم. لقد كانت نزهة بلا عناق وبلا غرام، وسرعان ما تنتهي في المعتقل.

كما أنّ القصة تتناصّ مع شهرزاد في حكايات ألف ليلة وليلة، التي تحكي لشهريار قصص الملوك والأمراء، لكنها تحكي هنا قصة أخرى تتشابه مع قصص الأطفال عن الطيور التي طردتها النسور من موطنها. وفي حين تسكت شهرزاد عن "الكلام المباح"، لينام الملك شهريار في ألف ليلة وليلة، تُسمع هنا أصوات السلاسل الحديدية و"البساطير" العسكرية، حيث يُزجّ الراوي في السجن.

من خلال هذه التناصّات الساحرة، تطرح القصة واقعاً بائساً للفلسطيني في الداخل، الباحث عن القيم النبيلة والأشياء الجميلة التي يفتقدها. وحين يعجز عن تحقيقها عبر الواقع يعمد إلى استحضارها عبر الحلم. لكن الحلم، كذلك، لم يُكتب له التوفيق، إذ أنه يتحطم على صخرة الواقع: واقع السلاسل الحديدية والمعتقل.

هكذا نرى أنّ التناصّ في هذه القصة يعمل وظيفياً لتعميق المضمون الذي تطرحه عن طريق اللجوء إلى الرمز: شهرزاد الجديدة، رمز لهذه القيم التي يحنّ الفلسطيني في الداخل إلى عودتها ويجدّ في البحث عنها، إنها البراءة والفطرية والهدوء والأحلام الشرقية الجميلة. اصطحاب شهرزاد للراوي إلى الجهة الشرقية وتفضيلها على الجهة الغربية يرمز إلى الإحساس بالانتماء للشرق، للهوية العربية والفلسطينية، وهو انتماء يبّد مخاوفه كفرد/أقلية يكتنفه الخطر. أمّا وجوده على الشاطئ فتهدد لحياته، بينما الحلم هو منفذ للأمان. كما يدور في نفس الراوي صراع آخر يتجلى في استماعه لأغان عربية ويهودية/غربية معاً، أو بكلمات أخرى، ثمة أزمة هوية ثقافية وأكثر من ذلك، تتمثل في الهوية المزدوجة أو المشطورة التي يعاني منها البطل.

أما القصة التي ترويها شهرزاد فتُحكى باللونين الأسود والأبيض عن البلابل/اللاجئين التي طردتها النصور، وهي المؤسسة الإسرائيلية. وتقدّم هذه المؤسسة من خلال الرجل ضخم الجثة الذي تملأ كتفيه الشارات والنجوم. خلاصة القول أنّ كفة الميزان التي يمسك بها الراوي تميل في النهاية نحو شهرزاد التي تمثّل الانتماء للقيم العربية والفلسطينية.

ليس في القصة شخصيات يهودية موصوفة بتوسع أو بعمق، على الرغم من أنّ المكان والزمان هما إسرائيليّان. ثمة أنماط بشرية غير محددة: أناس على الشاطئ يُقدّمون بصورة إيجابية، والرجل ضخم الجثة، الذي يذكّرنا بالشخصية النمطية للجندي الإسرائيلي في الأدب والفن العربي الحديث عمومًا، يقدّم بالطبع بصورة سلبية.

هذه هي خلاصة الطرح الأساسي الذي يناقشه هذا المقال، وهو توجّه القصة الفلسطينية نحو الشرق، فعلى الرغم من الهوية المزدوجة التي تطلّ من خلال هذا الأدب إلا أنّ هناك إشارات كثيرة وبارزة لترجيح كفة الميزان نحو هوية متميزة تقطع الصلة من الواقع الإسرائيلي.

هذه هي المرحلة الثالثة التي بدأت في الثمانينات وامتدت حتى أوائل التسعينات. لكن هذه المسيرة لم تبدأ من هذه المرحلة، لقد كانت رحلة طويلة وشاقّة مرت عبر عدة مراحل ومنعطفات نعود إلى بداياتها في الخمسينات من القرن الماضي.

المرحلة الأولى: تذويب الهوية وتسطيحها

في الخمسينات لم يبق في البلاد إلا أقلية قروية صغيرة، معظمها من الأميين، تفصلها عن الشعب الفلسطيني والأمة العربية أغلبية يهودية بدأت تفرض عليها تصوّرها ومنحائها. كما أنّ مستوى القصة بعد قيام إسرائيل مباشرة انخفض بشكل ملحوظ عن مستواه قبل قيامها. ويعود ذلك في الأساس إلى تهجير كبير للمتقنين الذين نزحوا من المدن، فلم يبق في البلاد إلا عدد قليل جدًّا من الكتّاب الشباب، الذين كانوا في بداية طريقهم الأدبي، أمثال إميل حبيبي (1921-1996)، حنا إبراهيم (1927-) ونجوى قعوار فرح (1923-2015). ويمكن القول بصورة عامة إن معظم الذين عملوا في مجال الصحافة والأدب في هذه الفترة كانوا حديثي العهد بهذا العمل.

بعد قيام إسرائيل مباشرة، كانت منابر الأدب قليلة جداً. صحيفة **الاتحاد**، الناطقة باسم الحزب الشيوعي الإسرائيلي، كانت الصحيفة الوحيدة التي مارست نشاطها بصورة ملحوظة، لكن هذا النشاط في مجال الأدب كان محدوداً.⁴

يذكر إميل توما (1919-1985)، أحد النقاد البارزين في نهاية الخمسينات والستينات، أنّ وضع الثقافة العربية عند قيام إسرائيل يمكن نعته بالبداية لا بالاستمرار. ويرى أنّ ذلك يعود إلى سببين رئيسيين، أولاً: كون المثقفين العرب في البلاد قلة قضت عليهم حرب 1948 بالثشرد. وثانياً أنّ "نهر الثقافة العربية العامة" انقطع عن إرواء الأقلية العربية في إسرائيل.⁵

بين السنوات 1950-1951 تمت هجرة يهود العراق إلى إسرائيل، وكان بين هؤلاء المهاجرين العديد من الأدباء والعاملين في حقل التأليف والترجمة والصحافة. وقد شارك هؤلاء الكتاب في تنشيط الحركة الأدبية في البلاد، وانضم بعضهم إلى الكتابة في صحافة الحزب الشيوعي. والبعض الآخر كتب في صحف الهستدروت أو الصحف شبه الرسمية والحكومية.⁶

في عام 1951 بدأت مجلة **الجديد** في الصدور، بداية كملحق لصحيفة **الاتحاد**، وقد استقطبت المجلة العديد من الكتاب اليهود المهاجرين من العراق، وذلك لأسباب سياسية وأيديولوجية، فالحزب الشيوعي الإسرائيلي وضع نصب عينيه أن يكون حزباً مشتركاً لليهود والعرب.

في المقابل صدرت صحيفة **اليوم** منذ عام 1948، وكانت صحيفة شبه رسمية، ضمت فيما بعد ملحقاً أدبياً قام على تحريره كتاب يهود. وقد كتب في هذه الصحيفة كتاب رأوا في أنفسهم غير منتمين حزبياً. كما نشطت مجلة شبه رسمية أخرى حرّرها كذلك كتاب يهود، وهي مجلة **حقيقة الأمر**، التي صدرت قبل قيام الدولة (1937-1959)، وكانت تابعة للشركة التعاونية العمالية للعمال اليهود في فلسطين.⁷

4 للتفصيل، انظر 9-2، pp. Ghanayim, 2008, Ch. I, especially the formative period,

5 توما، 1963، ص 5-7، ص 32.

6 موراه، 1959/58، لام' 27.

7 موريه، 1974، ص 95-96.

في عام 1954، وبمبادرة من الشاعر ميشيل حداد (1919-1997) تم تأسيس مجلة **المجتمع**، في الناصرة، وضمت المجلة أقليمًا أدبية كان لها أثرها على الأدب العربي في الداخل الفلسطيني، مثل راشد حسين (1936-1977) وجمال قعوار (1930-2013)، كما ضمت أقليمًا يهودية، مثل سليم شعشوع (1930-2013)، الذي كان رئيس أول رابطة لشعراء العربية أسستها مجلة **المجتمع** عام 1955.⁸

من بين المجلات التي اهتمت بالأدب كذلك مجلة **الأخبار الكنسية**، التي أشرفت على زاوية الأدب فيها في سنوات الخمسينات الأدبية نجوى قعوار، وقد صدرت المجلة بين السنوات 1926-1957. ثم صدرت بعد ذلك في حيفا تحت اسم **الرائد** بين السنوات 1957-1961.⁹

بين السنوات 1958-1962 نشطت مجلة **الفجر** التي صدرت عن شركة الكتاب العربي التي تأسست بمبادرة الحزب الصهيوني اليساري ميام. استقطبت الصحيفة خلال هذه السنوات القليلة مجموعة من الكتّاب الجيّدين الذين كتبوا في صفحاتها الأدبية التي حررها الشاعر راشد حسين (1936-1977).¹⁰

في هذه المرحلة كانت المنافسة في بدايتها بين عدة تيارات أدبية-سياسية لكسب جانب القارئ. أهم هذه التيارات هو تيار الحزب الشيوعي الذي عبّر عن أفكاره ونظّر لها من خلال منابره التي بدأت تقوى ويشد عودها، واستطاعت **الجديد والاتحاد** بفضل أفكارهما الثورية ومستوى كتّابهما أن تقف في قمة هذا الهرم.

تياران رئيسيان

وإذا ما وصلنا بين هذه المعلومات التاريخية وقضية الهوية، يمكننا أن نبرز تيارين رئيسيين ظهرا في الأدب الفلسطيني في الداخل عامة، ومن ضمنه القصة. وهذان التياران أبرزتا بطرق مختلفة، ولأغراض مختلفة، الجوانب الإيجابية للدولة الجديدة. التيار الشيوعي أكد على الجانب الطبقي

8 موريه وعباسي، 1987، ص 117-119.

9 موريه، 1974، ص 92، ص 97.

10 موريه وعباسي، 1987، ص 65-66.

وقلّ من أهمية الجانب القومي. وقد عمل الكتّاب الشيوعيون أمثال إميل حبيبي، حنا إبراهيم وغيرهما معاً مع كتّاب يهود كتبوا بالعربية. التيار الثاني ضم كتّاباً عملوا من خلال قنوات رسمية وشبه رسمية مدعومة من الحكومة الإسرائيلية، أو الهستدروت أو الأحزاب الصهيونية. وقد أبرز هذا التيار القيم الإيجابية التي تحاول الدولة الجديدة بثّها. وهكذا كثرت الأعمال الأدبية التي تصور الواقع بصورة إيجابية وتعمل على التقليل من الإحساس بالقهر لدى الأقلية الفلسطينية.¹¹

نجوى قعوار فرح الأدبية النضراوية التي تنتمي للتيار الثاني أصدرت حتى عام 1963 ثلاث مجموعات قصصية تضم حوالي ثلاثين قصة قصيرة،¹² عدد قليل جداً من هذه القصص تطرح قضايا سياسية، بينما معظم القصص تروي حكايات رومانسية تفتقر إلى الزمان والمكان. لا يوجد في قصص قعوار تطرّق لقضية الهوية بصورة محددة.¹³

من التيار الأول الذي أكثر من طرح قضايا سياسية في أدبه، سننظر في قصة لمحمد علي طه (1941-)، أحد الكتّاب الذين يعتبرون من الجيل الثاني الذي بدأ الكتابة في بداية الستينات، وانضم لاحقاً إلى الحزب الشيوعي. قصة "عاصفة في عش"، من مجموعته لكي تشرق الشمس،¹⁴ هي عبارة عن قصة أليغورية بسيطة تصوّر نقاشاً بين إسرائيليين: عربي ويهودي تغرق سفينتهما في البحر، وهما يحملان أفكاراً مسبقة، كلٌّ عن الآخر، لكنهما يقتنعان في النهاية أنّ هناك شخصاً ما يحوك المؤامرات ضدّهما، وحين هبت العاصفة ترك السفينة وهرب.¹⁵ ويدور بينهما النقاش بالشكل التالي:

- الرجل الذي يجتمع بك خلسة في السفينة ويحرّضك ضدي هو الذي كان
يجتمع بي ويحرّضني ضدك. هو الذي قتل العربي المسكين بائع الفطائر
وقطع أذنيه ولسانه وأنفه وأعادهم لكم في يافا. وهو الذي قتل الفلاح

11 طرحت هذه الفكرة في سياق مقال لساسون سوميخ حول صورة اليهودي في الأدب الفلسطيني في الداخل، Somekh, 1989, pp. 113-118.

12 فرح، 1956؛ فرح، 1956ب؛ فرح، 1963.

13 انظر عرضاً ونقداً تفصيلياً للمجموعات الثلاث في: غنايم، 1995، ص 61-105.

14 طه، 1964، ص 99-108. صدرت القصة في المجموعة، لكنها كتبت قبل ذلك بـبعض سنوات.

15 نجد قصة تحمل مضموناً مشابهاً لدى الكاتب محمود عباسي، صدرت عام 1970، باسم "صلحة في مستشفى المجانين"، إذ يتبين للمجانين العرب واليهود الموجودين في مستشفى للأمراض العقلية أن من يشعل نار النزاع والفتنة بينهم هم المجانين الأجانب. انظر عباسي، 1973، ص 27-32.

اليهودي المسكين وبتر جزءاً من جسمه وأعادته إلينا وقال: لقد أكل العرب ذلك الجزء.

... -

- أريت؟

- الصديق هو العدو.

- لو كان صديقاً لك أو لي لما ركب في قارب النجاة وهرب عندما هبت العاصفة على سفينتنا ونحن في وسط البحر الهائج. ولما تركك، أو تركني..
نصارع الموت.

- الثعلب، كان هدفه أن نموت.

- لكن لن نموت.

- سنحيا رغم أنفه.

- لكن يا حاييم.

- ماذا يا أحمد؟

- عندما هبت العاصفة، وحطمت السفينة بعثرت أخوتي، كانوا فراعاً في عش.. ولما ذرت الريح قشّه سقط كل واحد منهم في مكان منهوك القوى.
- يا صديقي، يا أخي، يا ساعدي، تعالوا، أنت وأخوتك، لنبني السفينة معاً
من جديد.¹⁶

من الواضح أنّ القصة تلقي باللوم كل اللوم على طرف ثالث، لعله الاستعمار البريطاني أو غيره، وأنّ العربي واليهودي قد وجدا اللغة المشتركة التي يتفاهمان بها وسيقومان ببناء الوطن معاً. الهوية الإسرائيلية بارزة في هذا العمل، وتكاد الأزمة أن تختفي تماماً.

سنوات الستينات تمخضت عن وضع جديد في المجتمع والأدب الفلسطيني في الداخل تمثل في تعاضم التيار الاشتراكي-الشيوعي في الأدب، إلغاء الحكم العسكري، منح حرية التعبير نسبياً، دخول منشورات من العالم العربي، معظمها من الأدب المراقب في مجال الرواية والقصص غير السياسية.

توفيق فياض في المشوهون

وجه آخر لأزمة الهوية برز في منتصف الستينيات من خلال محاولات بعض الكتاب إبداع أدب غير سياسي، يركّز على الجوانب الاجتماعية.¹⁷ وهذه المحاولات لاقت معارضة شديدة في ظل تعاضم التيار الشيوعي. المحاولة الجادة الأولى للفصل بين الأدب والسياسة كانت عام 1963 في إحدى الروايات المتطورة فنياً، وهي رواية المشوهون لتوفيق فياض.¹⁸

وتطرح هذه الرواية همّاً فردياً لطالب من القرية يتعلم في المدرسة الثانوية في الناصرة، حيث يعاني من إحساس بالوحدة بسبب عدم قدرته على التكيف للمجتمع المدني المنفتح. البطل في رواية المشوهون لم يعدّ تربوياً لهذا الوضع الجديد، ولذلك كفر بقيم القرية واحترق قيم المدينة، فعاش مغترباً، وحيداً وغير منتم.

هذا الموتيف، بالطبع، نجده كثيراً في الأدب العربي الحديث، بدءاً بكتاب تخلص الإبريز في تخلص باريز للطهاوي،¹⁹ ومروراً بكتاب حديث عيسى بن هشام للمويلحي،²⁰ عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم،²¹ قنديل أم هاشم ليحيى حقي،²² أنا أحيا لليلي بعلبكي،²³ موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح،²⁴ وغيرها الكثير. وقد اعتبرت هذه الثيمة في الأدب العربي ذات مرجعية واقعية وترسّخت كموتيف مشروع يعبر عن هموم الواقع.

ومع ذلك فقد تكالبت على هذه الرواية جميع القوى الفاعلة في المجتمع العربي في الداخل أدبياً واجتماعياً وسياسياً، وكان هذا النقد كافياً لاعتبار المشوهون زلّة أدبية لا عودة إليها.

17 انظر كذلك رواية عطا الله منصور، وبقية سميرة، التي صدرت قبل رواية فياض بسنة، منصور، 1962. حول الرواية،

انظر. Ghanayim, 2008, Ch. III, pp. 31-47.

18 فياض، 1963.

19 الطهاوي، 1834.

20 المويلحي، 1907.

21 الحكيم، 1933.

22 حقي، 1944.

23 بعلبكي، 1958.

24 صالح، 1966.

مراجعة النقد، الذي واجهته هذه الرواية، تُبرز مدى النقاش الحاد الذي أثارته، وعلى الأخص في الناصرة وضواحيها في تلك الآونة، فحكم الجميع على هذه الرواية بالإعدام والفشل.

يرى عيسى لوباني أنّ العامل الاجتماعي كان عاملاً فاعلاً في رفض هذه الرواية، التي اعتبرت رواية غير أخلاقية تعرّض بمدينة الناصرة وأهلها. وهكذا تضرب المشوهون مثلاً للجنة التي يمكن أن تحلّ بعمل أدبي يواجه مجتمعاً مغلقاً وقرأء لم يتعاملوا معها كرواية تعتمد على عنصر التخيل، بل رأوا فيها سيرة ذاتية تاريخية تتشابه أحداثها مع الواقع المعيش، خاصة وأن الكاتب كان قد درس في مدينة الناصرة في السنوات التي وقعت فيها أحداث الرواية التخيلية.²⁵

لم يكن السبب الاجتماعي هو السبب الوحيد الذي أثار النقاد تجاه المشوهون، فثمة أسباب فنية-تربوية لا تقلّ عن الأسباب الاجتماعية التي أشرنا إليها أعلاه. الكاتب سهيل عطا الله يطرح في نقده آراء تنطلق من وجهة نظر تربوية-رومانسية، فيأخذ على الرواية اتّساحها بالسواد والتشاؤم، ويرى أنها تعيق محاولات الشباب للتقدم في ميدان التحصيل العلمي.²⁶

أما أشد التيارات معارضة لرواية المشوهون فهو التيار الشيوعي، الذي وقف بالمرصاد لهذا العمل ورآه خارجاً عن أيديولوجيته وفكره الملتزم. ولعل الناقد عيسى لوباني هو خير معبر عن هذا الفكر الذي روّجت له مجلة الجديد. لوباني يرى أنّ بعض أبطال الرواية منحرفون، والكاتب أخطأ في جعله الانحراف، والانحراف الجنسي بالذات مادة أساسية وقاعدة رئيسية في بناء روايته.²⁷ ويعتقد أنه كان من الأفضل أن يعالج المشاكل الكثيرة للشباب والمثقفين، بالإضافة إلى مشاكل الكبت والحرمان في المجتمع. ثم ينكر أن تكون الحياة التي يعيشها بطل الرواية خداعاً ورياء، وأن المجتمع الفلسطيني مشوّه كما يرى فياض.

لم يكتف لوباني بهذه الإشارات التي تحوّم حول مفهوم الواقعية الاشتراكية والفكر الماركسي، بل أشار مباشرة إلى ما يضايقه في هذه الرواية حين قال:

من الصعب أن أصدّق أو يصدّق غيري، بأنه لا توجد لدى الطالب القروي
أو الحضري أية مشاكل سوى المشاكل الجنسية، وللحاق بتلك الفتاة

25 لوباني، 1964، ص 39.

26 عطا الله، 1964، ص 7. انظر كذلك حداد، 1964، ص 5.

27 لوباني، 1964، ص 40.

والعبث بهاتيك. ألا يفكر هذا الطالب بأوضاعه المالية السيئة؟ ألا يفكر بمستقبله بعد تخزجه؟ ألا يفكر بالأم شعبه وما يقع عليه من مظالم نتيجة لأحكام عسكرية واضطهاد عنصري مقيت؟²⁸

ثم يختم لوباني مقالته كاشفاً عن أيديولوجيته حين يقول:

إنها خيانة أدبية أن نرى الجوع ونكتب عن موائد المترفين، وأن نرى القطيع يخطفه الذئب واحداً واحداً، ولا نحرك ساكناً، وأن نرى العبيد، ولا نهتف بهم هتاف أبي ذر [؟]: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحراراً؟"²⁹

المشوهون يمكن أن تكون مثلاً جيداً لكيفية استقبال جمهور القراء والمؤسسة النقدية لعمل يتنافى خطابه مع القيم الاجتماعية والسياسية والأدبية للمجتمع، رغم أن هذا العمل بالمفاهيم النقدية العامة لا يقل عن أعمال أخرى صدرت في أمكنة أخرى وقبلتها المؤسسة الأدبية، بل رحبت بها. لقد فشلت **المشوهون**، وانتقل الكاتب بعد ذلك مباشرة إلى الكتابة الأدبية الملتزمة سياسياً.

ومن هنا، فالمجتمع الفلسطيني في هذه المرحلة بدأت تبرز فيه القوى الفاعلة سياسياً وأدبياً من خلال الأيديولوجية الماركسية والقومية التي عمدت إلى إبراز هوية سياسية مميزة للأقلية العربية في الداخل، وكانت تلك بداية الانقسام في الحزب الشيوعي، حيث تكوّن حزبان عام 1965، حزب ذو أكثرية يهودية وحزب ذو أكثرية عربية لا يخلو من تطلعات قومية، وهذا الأخير كان القوة الفاعلة بين الأقلية الفلسطينية في الداخل.

المرحلة الثانية: أزمة الهوية في المركز

حرب 1967 كشفت العالم العربي أمام مواطنيه وأمام الفلسطينيين في الداخل كمجتمع مثقل بالمشاكل السياسية والاجتماعية الخطيرة جداً، والمفروض أو من المتوقع، في وضع كهذا، أن يزداد انتماء الفلسطينيين للدولة التي يعيشون فيها، ويبتعدوا في نفس الوقت عن الانتماء للعالم العربي

28 لوباني، 1964، ص 40.

29 لوباني، 1964، ص 40.

الذي فشل في مواجهة إسرائيل، لكن العكس هو الذي حدث، فقد فتحت الحرب الجسور الثقافية على العالم العربي وعملت على الاتصال بمنابع الأدب والثقافة. وقد ازداد هذا الاتصال لاحقاً بعد اتفاقية السلام مع مصر. وتزامنت حرب 1967 مع إلغاء الحكم العسكري رسمياً وإطلاق الحريات نسبياً لدى الأقلية الفلسطينية في الداخل، ومن ضمنها حرية التعبير والتنقل.. إلخ.

عوامل أخرى لا يستهان بها لا بدّ من الانتباه إليها هي ازدياد نسبة المتعلمين: خريجي المدارس الثانوية والجامعات، وإدخال تغييرات جذرية على مناهج التعليم، بحيث عُنت هذه المناهج أكثر بالقضايا الخاصة بالعرب. ورافق هذه التغييرات السياسية والثقافية ازدياد الوعي الوطني وتبلور الشخصية الفلسطينية لدى الأقلية العربية مع ظهور المقاومة الفلسطينية وحرب 1973 التي اعتبرت نصرًا للعرب مقارنة بحرب 1967.³⁰

هذه العوامل جميعها كان لها، بلا شك، تأثير معين على الخطاب الأدبي في الداخل الفلسطيني. لكنها نظرياً قد تعمل في اتجاهات مختلفة، وليست بالضرورة ذات اتجاه واحد. فإلغاء الحكم العسكري، مثلاً، وإن كان الإلغاء صورياً، يعني إطلاق الحريات، ومن المفروض أن ينعكس ذلك في الأدب من خلال التقارب بين الفلسطينيين في الداخل والسلطة، أو من خلال الإحساس بالمساواة أو الانتماء.. إلخ. ولكن ذلك عملياً لا يتجلى من خلال الأدب، ولعل مرّد ذلك وجود عوامل أخرى شاركت بطريقة أو بأخرى في إبراز اهتمامات جديدة لم تكن قائمة لدى الأقلية الفلسطينية، كقضية المساواة التي أخذت تشغل الجماهير العربية في السبعينات، وذلك في ظل نشوء أوضاع مغايرة دعت هذه الجماهير العربية إلى إبراز هويتها الفلسطينية، كأحداث يوم الأرض عام 1976.

إميل حبيبي وسداسية الأيام الستة

أزمة الهوية المتمثلة في الصراع بين الانتماء العربي الفلسطيني والمواطنة الإسرائيلية هي موتيف بارز في مجموعة إميل حبيبي **سداسية الأيام الستة** التي صدرت مباشرة بعد حرب 1967.³¹

30 لتفاصيل أكثر، انظر: Smooha, 1992; Smooha, 1989; Smooha, 1984; ٥٥٦, 1998; Abdel-Malek & Jacobson, 1999; Ghanem, 2001.

31 انظر حبيبي، 1968.

جميع قصص المجموعة تظهر بصورة بارزة الانفصام الذي تعاني منه الشخصيات الفلسطينية التي تعيش في الداخل بين الولاء للدولة والولاء للهوية الفلسطينية والعربية.

في قصته "وأخيراً نور اللوز" يطرح إميل حبيبي القضية بالشكل الطريف التالي:

سقط سدني كارتن من ألبوم أبطالنا مع شعرات شفرتي الأولى. ولكن عنوان رواية ديكنز - "قصة مدينتين" - ظل يلاحقني ويسحرنني ويؤثر على ذوقي طول هذه السنين الطويلة. وكان هذا التأثير يظهر بأشكال حيرتني في بادئ الأمر. ثم استسلمت له. بل أصبحت أحمله معي عاطفاً عليه، معزاً له كما يحمل إنسان تعويذة كانت والدته علقتها بعنقه منذ الطفولة.

وفي بداية عهدي بهذا التأثير الغريب شرعت في كتابة "قصة مدينتين" من تألوفي، مدينتين من بلادنا، حيفا والناصرة. وكتبت فصلها الأول، فإذا القصة تنتهي به، فطرحتها. ثم قررت أن أتخصص في موضوعين، الإنجليزية والمحاماة. ولكنني لم أفعل. وعالجت قرض الشعر بالإنجليزية والعربية، فقرضت الهواء باللغتين معاً. ويؤلني أنني لم أنجب سوى ولد واحد، فإنني راغب في ولدين اثنين رغبة شديدة. وعليك أن تسأل ابنك الذي أعلمه في المدرسة الثانوية فيخبرك أنني لا أعطيهم للقراءة سوى كتابين معاً، وشاعرين للحفظ، وأديبين للمقارنة وساعتين للامتحان. وأشياء أخرى في حياتي، لا ضرورة إلى ذكرها، تؤكد سيطرة هذه الازدواجية، في ذلك العنوان السحري - "قصة مدينتين" - على ذوقي وعلى عقلي. ولكنك، ولا شك، لاحظت هذا الأمر حين كنا صديقين في شبابنا. هل نسيت أنكم كنتم تلقبونني بأبي الذقنين؟³²

32 حبيبي، 1970، ص 68-69.

هذه المقدمة التي عرضت ازدواج في مختلف مناحي الحياة لدى الأستاذ "م"، بطل "وأخيراً نور اللوز" جاءت ليقول الأستاذ "م" بعدئذ إنه حين سافر من نابلس إلى رام الله بعد حرب حزيران 1967 تأثر جداً حين مرّ بطلعة اللبّين اللولبية التي كان له فيها قصة حب قبل عام 48، لكنه نسي هذه القصة، أو تناسها، وبقي مهموماً وهو يحاول أن يتذكر شيئاً من ماضيه، لكنه فشل. ثم وجد في هذه الازدواجية تفسيراً أراحه إلى حد ما، فطلعة اللبّين تتشابه مع طلعة أخرى بين الناصرة وحيفا هي طلعة العُهرية. فالأستاذ "م"، كما يرى الراوي، "قتل ذاكرته"³³ ونسي صلته بالماضي لكي يتكيف للوضع الجديد ويحافظ على وظيفته. وبالمفاهيم النفسية الحديثة نوت هذه الازدواجية ووجهها في مسارب أخرى. أو كما يقول الراوي: "فإني واثق بأن الأستاذ "م" صادق في نسيانه وصادق في لهفته على أن يتذكر. فإرادة باطنية غريبة نسي حقاً أنه هو نفسه صاحب قصة الحب الجميلة."³⁴ نهاية القصة نهاية تفاعلية تعكس الخطاب الواقعي الاشتراكي، إذ تذكر الأستاذ "م" أخيراً قصة حبه وتعرّف إلى صاحبته.

سأعرض في السطور التالية قصة أخرى من المجموعة باسم "حين سعد مسعود بابن عمه"³⁵. مسعود ابن عائلة فقيرة، يعيش في إحدى القرى الجليلية، نجد ذلك الطفل، مسعوداً، الذي يفتقر إلى حمولة ينتسب إليها كباقي أبناء قريته، يغمره الفرح، حين تقف أمام بيتهم سيارة فخمة، ويتبين له أنها لأقاربه الذين جاءوا لزيارتهم من الضفة الغربية، وكان بين العائلة ولد في مثل عمره. يأخذ مسعود ابن عمه ليتجول في القرية ويعرّفه على أصحابه، وعندئذ يشتبك الأطفال في مشادة كلامية حول حرب الأيام الستة:

- يلعن أبو الملك حسين.

- يلعن أبوك.

- يلعن أبو الأردن.

- يلعن أبو إسرائيل.

33 حبيبي، 1970، ص 71.

34 حبيبي، 1970، ص 75.

35 حبيبي، 1970، ص 55-62.

وكانت هذه المشادة المذهلة تدور بين ابن رتيبة وابن عم مسعود... لولا اللخمة الطامة التي وقع فيها الأولاد الذين ضاعوا بين حانا ومانا دون أن يقرّ قرارهم على أي فريق يجب أن يشدّوا الباع. أمّا مسعود فما تردد في الأمر لحظة واحدة. على الرغم مما كان يسمعه في البيت من أخته "الفيلسوفة"، التي وصلت إلى الصف العاشر، ومما كانت أذناه تلتقطانه من مسبّات في الراديو، فقد قرر أن يقف مع ملك ابن عمه، لأنه ابن عمه، ولأن ملكه مغلوب، ولأنهم يجب أن ينسحبوا.³⁶

هذه المشادة تظهر الأزمة التي تعيشها الأقلية الفلسطينية، وهي تبرز كذلك الانتماء الوطني والقومي الذي يمثله مسعود، الطفل المُسيّس حين وقف إلى جانب ابن عمه، رغم وجود البعض الذين فقدوا الثقة في هذا الانتماء.

لقد حلت الحرب مشكلة مسعود في الوحدة والانعزال وأصبح لهذا الطفل أعمام وأبناء أعمام. لكن مسعوداً كان يتخوف من عودة الوضع إلى ما كان عليه من قبل إذا انسحبت إسرائيل من المناطق المحتلة فيفقد ابن عمه ويعود كما كان بلا أعمام وأبناء أعمام، بل بدأ يشك في آراء أخته الكبيرة التي تؤمن بحتمية الانسحاب. يشعر مسعود بالصراع ويتردد في سؤال الكبار حول ذلك، فهذا السؤال قد يُفسّر بأنه يفضّل المصلحة الشخصية على المصلحة الوطنية، ويبقى الصراع في داخله: الانسحاب يعني العودة إلى تجزئة الشعب الفلسطيني، والاحتلال يعني توحيد الشعب الفلسطيني. ولعل هذه القصة من القصص الأولى التي تطرح الحل السياسي: دولتين للشعبين. فهذا هو الحل الذي ينهي مشكلة مسعود الشخصية التي تمثّل بالطبع المشكلة العامة، وهي عدم التفريط بالانتماء العربي والفلسطيني.

إميل حبيبي والمتشائل

إن أزمة الهوية أثّرت كذلك على طبيعة النوع الأدبي فأوجدت نوعاً أدبيّاً خاصّاً في القصة الفلسطينية في الداخل يعتمد على الازدواجية في الشكل والمضمون. وقد انتقل هذا النوع الأدبي إلى

36 حبيبي، 1970، ص 60.

العالم العربي وأثر فيما بعد على القصة العربية عامة. فأزمة الهوية تتمثل من خلال رواية **المتشائل**،³⁷ لإميل حبيبي التي تزوج بين المميزات الأسلوبية والمبنوية للأدب الكلاسيكي، وبين مظاهر الحياة اليومية-الشعبية وسمات الأدب الشعبي. وقد لعب هذا الزواج دوراً هاماً في رفع الأسلوب وخفضه لإنتاج رواية أيرونية-ساخرة تدرج تحت عنوان روايات الحداثة.³⁸

إن الزواج بين الأساليب المرتفعة والأساليب المنخفضة ينسجم مع شخصية البطل سعيد أبي النحس المتشائل المليئة بالتناقضات، والتي تُرسم كشخصية تتأرجح بين الواقع والأسطورة. فمن ناحية تعيش هذه الشخصية في العصر الحديث، ومن ناحية أخرى تتصرف كشخصية منقطعة عن الواقع. وأول ما يظهر هذا التناقض من خلال عنوان الرواية، أو اسم البطل، فاسمه الشخصي: سعيد يتناقض مع كنيته: أبي النحس، أمّا لقبه: المتشائل فنحت لكلمتين: متشائم ومتفائل.

سعيد، كما أشرنا، شخصية مليئة بالتناقضات، يعيش في إسرائيل بفضل موافقته على التعاون مع السلطات وتنفيذ أوامر رؤسائه في مؤسساتها الحاكمة. وهذا الوضع أورثه السعادة والشقاء معاً، وجعله متفائلاً ومتشائماً في آن واحد، فلم يعد أحد يعرف هل هو يتصرف بغباء أم يتظاهر به، فهو يبدو تارة مُفرداً في ولائه للدولة ومبالغاً فيه، وتارة أخرى مُفرداً في هذا الولاء ومستهتراً بقوانين الدولة.³⁹

ويمتد هذا التناقض ليشمل اعتماده على شيخ الفضاء الذي يعلّق عليه الأمل في الخلاص من براثن السلطة من جهة، ومن جهة أخرى في اعتماده على نفسه وتستره في أسراره للتخلص من المكيدة التي وقع فيها حين وافق على الوشاية بأبناء شعبه. وإذا كان قد شكّا من الجلوس على الخازوق في نهاية الرواية، فإنه، في نفس الوقت، يرفض النزول عنه.

كما يبرز التناقض الحاد في مبنى النص من خلال الحوار، الذي يعتمد على تقنية الإيهام بالواقع، كما هو دارج في الرواية التقليدية. لذا يبدو هذا الحوار للوهلة الأولى حواراً حياً، لكن التمعن فيه

37 الطبعة الأولى صدرت عام 1974 عن منشورات عريبسك، حيفا. الاقتباسات من طبعة منشورات صلاح الدين، القدس: حبيبي، 1977.

38 عن السخرية والفكاهة في **المتشائل**، انظر صالح، 1985، ص 37-45؛ وادي، 1985، ص 129-140. انظر كذلك الفصل الثالث عن السداسية، غنايم، 1995، ص 151-183.

39 انظر هذه المظاهر الأسلوبية بالتفصيل في: غنايم، 1987.

يكشف حوارًا منفصلًا عن الواقع يتسم بالصبغة الكلاسيكية. إن استعمال الحوار غير المباشر والتهرب من المواقف الحوارية وتقديم الحوار خاليًا من وصف كيفية القول⁴⁰ - هذه جميعها من مظاهر الأدب العربي القديم الذي لم يُعَنَّ بتقديم شخصيات واقعية بالمفهوم الحديث.

إن مظاهر اللغة المرتفعة والأساليب والمباني الكلاسيكية، كالجناس والسجع والمقابلة وأسلوب تقديم الخبر الموجز والاستطراد وغيرها، تقف جنبًا إلى جنب مع الدلالة العامية للمفردات والتعابير وأسلوب المقال الصحفي وأساليب الحكاية الشعبية. وهذا المزج يفجّر النص ليبدأ كل شيء من البداية، فتفقد اللغة الكلاسيكية كلاسيكيتها، مثلما تفقد اللغة العامية عاميتها.⁴¹

سنقف على بعض الأمثلة التي توضح هذه الظاهرة:

فإذا جاء موسم البطيخ بعته **حلو المذاق** على السكين. فلما سلّطوا عليّ
عساكر البلدية **حلّيت أفواههم**. فلما رجمني أولاد الحارة على اعتبار
شهرتي الشهيرة، **استحليتها منهم** فتركوني **أحلّ** في الحارة مطمئنًا. غير
أنّ الرجل الكبير لم **يحلّ** عني.⁴²

ففي المثال أعلاه نجد ارتفاعًا أسلوبياً يحسّه القارئ من خلال التجنيس في المفردات والتعابير، ومن خلال مبناها الفصيحة: "حلو المذاق"، "حلّيت أفواههم"، "استحليتها منهم"، "أحلّ" و"يحلّ". لكن التلاعب في الألفاظ هنا ليس مسطّحًا، فالإحساس الذي يرافق القارئ يعتره عدم الاتزان، لأن التعابير المتلاعب بها لا تنتمي إلى حقل دلالي واحد، فبعضها تغلب فيه الدلالة العامية على الدلالة الفصحى، كما في "حلّيت أفواههم"، "استحليتها منهم" و"لم يحلّ عني"، وفي البعض الآخر تغلب دلالة الفصحى على الدلالة العامية، كما في "حلو المذاق" و"أحلّ".

وهذا مثال آخر يظهر فيه الصراع اللغوي:

فأتاني صوت المذيع وهو يدعو العرب المهزومين إلى رفع أعلام بيضاء فوق
أسطح منازلهم فيوفرها العسكر **المارقون مروق السهام**. فينامون في
بيوتهم آمنين. فاختلط عليّ **أمر هذا الأمر**: أيهم يأمره المذيع - مهزوم

40 المقصود استعمال "قال" في الحوار بدون وصف حالة القول، مثل قال بحزن قال متسائلًا.. إلخ. انظر غنایم، 1997.

41 انظر غنایم، 1987، ص 137-140.

42 حبيبي، 1977، ص 178.

هذه الحرب أم مهزوم رودس؟ قلت: أنهزمُ أسلم عاقبة! وأقنعت نفسي بأنه إذا ظهر خطئي حملوه على حسن نيتي وبياض طويّتي. فصنعت من بياض فراشي علمًا أبيض علقته على عصا مكنسة ونصبتهما على سطح بيتي، في شارع الجبل في حيفا، لواء الإفراط في الولاء للدولة. ويا دلالة على من تدلّين! فما أن أشرف على الناس هذا الشرشف حتى شرّفني معلمي يعقوب بزيارة عاطل، أي خلواً من السلام عليكم. فلم أردّ التحية. وكان يصرخ: أنزله يا بغل!⁴³

النص الذي أمامنا يجعل القارئ يتوقف أمام العديد من التعبيرات والمفردات التي لا تحمل دلالة واحدة، أو تعمل على إثارة السخرية من خلال التلاعب بها. فالتعبير "المارقون مروق السهام" هو جناس يرفع النص. لكن التمعن فيه ثانية يكشف نصًا متعدد الدلالات، فكلمة "مارقون" تتضمن معنى ظاهرًا ومعنى خفيًا، الظاهري هو "المارون" والباطني هو "المنحرفون" أو الخارجون على القانون. لكن المعنى الأول، الذي تؤكد كلمة "مروق"، يحمل دلالتين، وكل دلالة بمستوى مغاير، المستوى الأول مستوى عال يستمدّه من الفصحى، إذ يستعمل في النصوص القديمة بمعنى "النافذون"، أمّا المستوى الثاني فهو مستوى منخفض، ذلك أنّ "مروق" تستعمل في اللهجة العامية بمعنى "مرّ". أمّا المعنى الباطني -منحرفون أو خارجون على القانون- فذو دلالة فصيحة. وهكذا ظهر لنا من خلال التلاعب نص متعدد الدلالات.

بالإضافة إلى الجنس أعلاه، نجد العديد من أشكال التلاعب، كما في مفردات الجملة التالية: "فاختلط عليّ أمر هذا الأمر: أيهم يأمره المذيع؟" وكذلك في المفردات والتعبير: "بياض طويّتي"، "بياض فراشي" و"علمًا أبيض"، وفي الجملة: "لواء الإفراط في الولاء للدولة." وأخيرًا في المفردات: "أشرف"، "الشرشف" و"شرّفني".

إن التعدد أو التآرجح في الدلالات يوظّف في المتشائل لتقديم نص ساخر ينتقد بعض الظواهر في المجتمع في الداخل. ففي المثالين أعلاه يبرز هذا النقد في المثال الأول، حيث يعمل سعيد بائعًا للبطيخ بعد أن رفض التعاون مع السلطات الإسرائيلية، التي هدته بالموت جوعًا. ثم حاولت عساكر

البلدية منعه من كسب رزقه، لكنه استطاع التخلص منهم بالرشوة. أما أولاد الحارة فاستطاع التفاهم معهم، لكن "الرجل الكبير" الذي يمثل السلطة لم يتركه وشأنه.

في المثال الثاني يتحدث الراوي بمرارة عن الانفصام الذي يواجهه سعيد في تعريف نفسه، ففي حرب 1967 كانت الإذاعة الإسرائيلية تتوجه إلى أهالي غزة والضفة الغربية برفع أعلام بيضاء على بيوتهم حتى يسلموا من الجيش الإسرائيلي. لكن سعيداً لم يعرف أنه مهزوم مع فلسطيني الأراضي المحتلة الذين يشاركونهم إحساسهم، أم هو منتصر لأن دولته قد انتصرت. ثم أخيراً يتغلب شعور الهزيمة على شعور الانتصار، وهذا يعني تغلب شعوره بالتضامن مع فلسطيني المناطق المحتلة على شعوره بالمواطنة الإسرائيلية.

رواية **المتشائل** تطرح قضية الأنواع الأدبية بشكل حاد. فهي ترهص بظهور نوع أدبي جديد في الرواية، يستمد أحد مقوماته من الأدب العربي القديم بصورة حاذقة ومركبة، إذ تنكسر البنى والأساليب القديمة من خلال التلاعب بها. وعلى حد تعبير الناقد سعيد علوش، فإن **المتشائل** هي "جامع الأنواع"⁴⁴.

لقد بدأ هذا النوع الأدبي بأحمد فارس الشدياق (1804-1887)⁴⁵ ومارون عبود (1886-1962)⁴⁶، ليصل إلى مرحلة هامة في تطوره في **المتشائل**، ويواصل مسيرته عبر كتاب آخرين، أمثال جمال الغيطاني (1945-2015)⁴⁷ وصنع الله إبراهيم (1937)⁴⁸ وغيرهما. كما أن كتاباً فلسطينيين، أمثال محمد علي طه ومحمد نفاع (1939-)، بدأوا يتوجهون في هذه السنوات لتطوير هذا النوع الأدبي.⁴⁹

وهكذا، فرواية إميل حبيبي تمثل مرحلة جديدة وهامة في القصة الفلسطينية في الداخل باعتمادها على الصراع المبنوي والأسلوب الذي يعبر عن الازدواجية في الانتماء والهوية. وتجدر الإشارة هنا

44 علوش، د. ت، ص 6.

45 صدر كتاب الشدياق **على الساق في ما هو الفاريق** عام 1855 في باريس. عن الكاتب والكتاب، انظر جبران، 1991.

46 انظر الكتب النقدية المختلفة لعبود، مثلاً عبود، 1966.

47 انظر الغيطاني، 1974؛ الغيطاني، 1974.

48 في رواية ذات لصنع الله إبراهيم يكسر الكاتب عدة عناصر أساسية في الرواية التقليدية، كعنصر الراوي، مثلاً، ويمزج ذلك مع عنصر جديد في الكتابة الروائية، وهو الاستفادة من جذاذات الصحف. انظر إبراهيم، 1992.

49 نلاحظ بواردها لهذا الاتجاه في أعمال محمد علي طه، مثل: طه، 1978. وبعد ذلك بصورة أكثر نضوجاً في طه، 1995.

إلى أن بذور هذا الاتجاه الساخر الذي تصطرع فيه الأبعاد الكلاسيكية مع الأبعاد العصرية كان قد ظهر قبل ذلك في سداسية الأيام الستة.⁵⁰

المرحلة الثالثة: تفاقم الأزمة والتوجه نحو الشرق

في الثمانينات والتسعينات يبرز الخطاب الأدبي الذي يشدد على الهوية الخاصة للأقلية الفلسطينية في الداخل وعلى الوعي الوطني المتزايد لهذه الأقلية.

من بين العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي أثرت على موضوع الهوية يمكن الإشارة إلى توثق الصلات مع العالم العربي بعد اتفاقية السلام مع مصر عام 1979. هذه الصلات توثقت أكثر بعد غزو لبنان عام 1982 واندلاع الانتفاضة في المناطق الفلسطينية المحتلة عام 1987. ما من شك أن هذه الأحداث أدت بالأقلية الفلسطينية في الداخل إلى التماهي مع إخوانهم الفلسطينيين والعرب.

إحدى الظواهر الهامة التي تتجلى في هذه المرحلة نتيجة لهذا الانفتاح هي تغير جمهور القراء لدى الكتّاب العرب في الداخل، إذ بدأ الكاتب يتوجه إلى جمهور أكثر اتساعاً في العالم العربي بدل الانحصار في الجمهور الفلسطيني المحلي.⁵¹ هذه الظاهرة التي هي نتيجة لعوامل أخرى أوجبت تغييراً بعيد المدى في القصة الفلسطينية المقيمة. لقد اهتم الكثير من الكتّاب في الثمانينات من القرن الماضي بإصدار نتاجهم خارج البلاد في العالم العربي، وخاصة في لبنان وقبرص في دور نشر عربية وفلسطينية.⁵²

لا يمكن تجاهل ما أحدثته هذه الظروف مجتمعة من تغييرات ملحوظة على المنابر الأدبية في المجلات والصحف المختلفة، إذ توقفت بعض المنابر التابعة للحكومة أو الهستدروت أو الأحزاب الصهيونية، وفشل البعض الآخر في طرح نفسه كبديل لمنابر الحزب الشيوعي، كما برزت منابر أخرى تركّز على القضايا التي تشغل الأقلية الفلسطينية. على المستوى الثقافي بدأت مجلة الشرق بالتراجع في بداية الثمانينات، وانقطعت صحيفة الأنباء شبه الحكومية عن الصدور عام 1985، وفي نفس الفترة صدرت صحيفة الاتحاد الناطقة باسم الحزب الشيوعي عام 1983 كصحيفة

50 انظر غنايم، 1995، ص 151-183.

Somekh, 1989. 51

52 انظر التفاصيل في غنايم، 1995، ص 281-296.

يومية، كما صدرت مجلات أدبية أخرى ذات صبغة وطنية، من أهمها مجلة **المواكب** التي صدرت عام 1984 في الناصرة.

كما تم في هذه الفترة إقامة اتحاد للكتاب العرب عام 1987 بدعم الحزب الشيوعي والجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، وأقيم بعده بقليل اتحاد آخر باسم رابطة الكتاب الفلسطينيين في إسرائيل، كانت الشخصيات الفاعلة فيه تنتمي لتيارات سياسية وثقافية مختلفة.

في المقابل، وفي نفس الوقت، تزايد اهتمام القارئ اليهودي بالأدب الفلسطيني في الداخل عبر الترجمات القليلة التي ظهرت في هذه الفترة. وفي حالة كهذه نرى انفصامًا حادًا في هوية هذا الأدب، فمن ناحية تكثر التوجهات والملاحظات الموجّهة للقارئ في العالم العربي، والإسراف في وصف الشخصيات اليهودية بصورة سلبية كالاغتماد على الأفكار المسبقة في تقديمها لتتلاءم مع توقعات القارئ العربي في الخارج، ومن ناحية ثانية اهتمام متزايد يظهره بعض الكتاب الفلسطينيين بالقارئ العربي والتوجه إليه.

إميل حبيبي وسرايا بنت الغول

هذا المزج المركّب الذي أشرنا إليه يبرز بصورة خاصة في أعمال إميل حبيبي، وخاصة في روايته: **خرافية سرايا بنت الغول**.⁵³ لم يكن توجّه حبيبي في متن **سرايا بنت الغول** إلى مترجم كتبه إلى العبرية أنطون شماس، وإشارات أخرى إلى كتاب عبريين، نابغًا عن الصدفة المحضة، بل نتيجة حتمية لهذا الانفصام في الخطاب. في **الخرافية** تشبّه الشخصيات اليهودية بحيوانات جامدة خالية من الأحاسيس. والمنظر التالي المأخوذ من الرواية يبدأ بمقدمة الكاتب/الراوي عن رؤيا يوحنا اللاهوتي عن الكارويم والسرافيم الذين يحرسون العرش الإلهي، وهم عبارة عن أربعة حيوانات، الأول شبه أسد، والثاني شبه عجل، والثالث له وجه إنسان، أما الحيوان الرابع فهو شبه نسر طائر.⁵⁴

53 حبيبي، 1991.

54 حبيبي، 1991، ص 104.

وبعد هذه المقدمة يسرد الراوي قصة عمته نزيهة، وهي عجوز في الثمانين، أرادت السفر إلى ابنها في الولايات المتحدة. ويذكر أنّ عمته حين وصلت مطار بن غوريون حُملت من أرضه إلى الطائرة على نقالة رُفعت إليها برافعة كهربائية، وكان بإمكانها المشي على رجليها لولا ما لقيته من تفتيش وتعرية واستجواب، وهذا ما أدى إلى عجزها عن المشي.

وكان الراوي شاهداً على ما جرى بحكم كونه عضو برلمان عن الحزب الشيوعي، لكن مركزه لم يسهّل عملية التفتيش، بل على العكس، فقد زاد ذلك من وسائل الاحتراز والقمع. وقد توجه الكاتب/الراوي بعد ذلك إلى المسؤولين للاحتجاج على هذا التصرف، فما كان منهم إلا أن أعادوا عمته ثانية من الطائرة إلى أرض المطار لتفتيشها ثانية، وهي فوق النقالة مغمضة العينين، وقد أصيبت بالشلل فعلاً:

ويحيط بها المفتشون والمفتشات من كل حذب وصوب. ويحملها عدد منهم إلى غرفة التفتيش مرة ثانية وهي مستلقية على العرش هذه المرة. وكانت وجوههم متعددة الأشكال كأنهم ملائكة الكاروبيم تحلقوا بالنقالة وحملوها إلى غرفة التفتيش - شبه أسد وشبه عجل وشبه نسر وشبه عنز وشبه بقرة وشبه ثور وشبه بغل وشبه حمار وشبه حمارة وشبه طاووس وشبه ناقة وشبه جاموس وشبه جاموسة وشبه سيد إشطة وشبه ست إشطة. ولكنني لم أر بين وجوههم وجهاً شبه إنسان.⁵⁵

ويذكر المؤلف أنّ هذه القصة كان قد ذكرها في **المتشائل** للانتقام "انتقاماً ألبدياً منهم، انتقاماً ينتقل من جيل إلى جيل، عما فعلوه بعمته نزيهة."⁵⁶ لكنه عاد إلى ذلك هنا بشكل أشد قسوة. ثم ينهي هذا المنظر بقوله:

فإلى متى يوههم طيشهم أنهم يستطيعون أن يحملوا ما لا يحمله سوى الخالق عزّ وجلّ من صفة - أنه لا يتغير ولا يتبدل: يعرّونهم ويبعدونهم.⁵⁷

55 حبيبي، 1991، ص 113.

56 حبيبي، 1991، ص 114.

57 حبيبي، 1991، ص 115.

ونلاحظ في النص أعلاه بالإضافة إلى تقديم الشخصيات اليهودية بصورة سلبية، توجه الراوي إلى القارئ المصري حين يشير إلى "ست إشطة"، وهو تلاعب باسم "السيد إشطة" في اللهجة المصرية. وهذا مثال آخر يؤكد توجه الراوي إلى القارئ المصري من خلال التعبير العامي "حبة حبة":

فابتسم لأول مرة أمامي وقال: احملوني على مهلكم مثلما حملت نفسي
طويلاً. ودعوني أحمل إليكم هذه الحقيقة "حبة حبة" مثلما قطفنتي حبة
حبة وعلى مهلها.⁵⁸

وفي المقابل لا يتنازل إميل حبيبي عن القارئ العبري فيتوجه من خلال النص إلى مترجم كتبه بالعبرية، فيقول:

أجبتة: ما عدا إلا هذا الذي بدا. وما لم يبداً ما عدا ولن يعود. وأتحدى
أنطون شماس أن يترجم هذا الطباق والجناس إلى أية لغة قريبة أو بعيدة
وعلى رأسها لغة "أكلوني البراغيث" التي تغندرت بها لغتنا الصحفية،
ضغثاً على إباله، وتعويضاً عما أخذوه عنا، من بين ما أخذوه منا، من مثل
"المنقل" و"كسح" و"دخيك" و"تسلم" و"دبكة" و"مبسوط" أو
"مبسوطه" وتجمع على "مبسوطيم" جمعاً مذكراً سالمًا وعلى
"مبسوطات" جمعاً مؤنثاً سالمًا.⁵⁹

وفي موضع آخر في الرواية يتوجه حبيبي إلى الكاتب اليهودي سامي ميخائيل (سمير مارد)، فيقول:

كنا دائماً، نحن لا عدونا، ضحية للعنف. فلا يحق لك، يا صديق الشباب
سمير مارد، أن تتساءل عن تضحية رفاقك - هل ذهب هباء؟! لم تذهب
هباء وما ذهبوا ضحية بإرادتهم بل ذهبوا ضحية لعنف أعدائنا يا سمير
مارد. والضحية لا تلام على ذهابها ضحية بل يلام أعداؤنا الذين يرفضون
أن يذهبوا. "لا تلوموا الضحية" - هل تذكر؟!⁶⁰

58 حبيبي، 1991، ص 151.

59 حبيبي، 1991، ص 151.

60 حبيبي، 1991، ص 156.

عود على بدء

جميع هذه التغيرات تعيدنا ثانية إلى بداية هذا المقال وإلى الكاتب رياض بيدس. من القصص القليلة، التي خصصها بيدس لتقديم شخصية يهودية، هي قصة "باكرًا، في هدأة الصباح".⁶¹ راحل، صاحبة البيت التي يسكن الراوي الفلسطيني لديها، تأتي إليه في الصباح لتتحدث معه. تحدّثه عن سعادتها حين كانت في العراق، وتطلب منه، بصفتها صحافيًا، أن يكتب قصتها. تحكي له عن حلمها لزيارة العراق، ولو ليوم واحد، وتحدّثه عن عمّتها التي أحبّت عربيًا في العراق، لكن أقاربها أجبروها على الهجرة معهم إلى أرض الميعاد. وتحتج على الوعود الزائفة التي وعدت بها عند الهجرة، ولم تتحقق. ومرة أخرى تأتي إلى الراوي لتخبره أنّ الحرب بين العراق وإيران قد انتهت، وأن العراق انتصر، وهي تأمل أنّ حلمها قد اقترب من التحقق. ثم تدعوه مع صاحبته إلى أكلة عراقية.

يستمر إلحاح راحل على الراوي لكي يكتب قصتها، لأنها لا تستطيع التعبير عن نفسها جيدًا بالعربية. الراوي يهتم بقصتها ويعدّها بالكتابة، لكنه يماطل. ثم تمرض راحل وتدخل المستشفى، وتوصي الراوي أن يسرع في كتابة القصة. وفي النهاية تموت راحل معتقدة أنّ الراوي قد حقّق حلمها وكتب قصتها. وتنتهي القصة بكلمات الراوي:

أردت أن أكتب كتابًا وثائقيًا عنها أو أنجز كتابة قصة طويلة تدور حول حياتها، إلا أنني لم أفعل. كل ما استطعت أن أفعله هو أنني خطّطت على الورقة كلمة: "حلم" فقط!⁶²

هكذا تقدّم هذه المرأة كشخصية تعيسة لا تستطيع التكيف للمجتمع الإسرائيلي، وتحلم بالعودة إلى العراق، بل تسرّ حين تنتهي الحرب وينتصر العراق. هذه القصة تؤكد الأفكار المنتشرة في العالم العربي عن اليهود الذين أجبروا على الهجرة إلى إسرائيل برغم ظروفهم الحسنة في البلاد التي هاجروا منها.

61 بيدس، 1990، ص 47-52.

62 بيدس، 1990، ص 52.

قد يكون توجّه الكاتب إلى العالم العربي هو ما دفعه كذلك إلى استعمال الاسم "راحل" الذي يحمل ظلالاً سلبية لفتاة مشكوك في أخلاقها وسلوكها: زانية أو مرابية.. إلخ في الثقافة العربية، سواء من خلال الأدب أو الفن.⁶³

وبالرغم من تقديم راحل كامرأة معذّبة ومتألّمة تعاني من عدم التكيف للمجتمع الإسرائيلي، إلا أنّ الراوي/الكاتب لم يستطع أن يكتب قصتها، أو يتضامن مع قضيتها. وأقصى ما استطاع أن يفعله هو كتابة عنوان القصة التي لم تكتب: "حلم".⁶⁴

وبهذا تفسّر هذه القصة بصورة جيدة الميل المتزايد لدى الكتاب الفلسطينيين في خطابهم الأدبي في السنوات الأخيرة من القرن الماضي تفادي التعامل مع شخصيات يهودية في أدبهم، أو تصويرها بشكل آدمي رغم الاحتكاك اليومي مع هذه الشخصيات في الواقع. وهكذا يفعل بطل بيدس، فهو لم يف بوعده لراجل لكتابة قصتها ولم يتماها معها، إذ لديه مشاكله الخاصة التي تشغله عما حوله.

خاتمة

أزمة الهوية، كمصطلح سياسي متداول في الحياة السياسية للأقلية الفلسطينية داخل إسرائيل، تنعكس على العديد من الجوانب في حياة هذه الأقلية. هذا المقال جاء للوقوف على تجليات هذه الأزمة منذ الخمسينات من القرن الماضي وحتى بداية التسعينات في الفن القصصي. وقد طرح المقال ثلاث مراحل متدرجة في موضوع الهوية، المرحلة الأولى في الخمسينات وحتى منتصف الستينات، تبدّى فيها الخطاب الأدبي مسطّحاً يخلو من العمق السياسي مراوفاً بين التعبير عن الاستسلام للوضع الجديد، بعد أن انقطعت الصلة مع العالم العربي ورزحت هذه الأقلية تحت حكم عسكري امتد نحو عشرين عاماً، وبين المحاولة لإبداع أدب يعبر عن الهموم الاجتماعية دون المسّ بعصب الهوية السياسية.

63 يذكر سوميخ أنّ الاسمين راشيل (بلفظه الفرنسي وليس راحل) وإستير يحملان ظلالاً سلبية لدى القارئ العربي. انظر Somekh, 1989, p. 125. يبدو لنا أنّ اسم راحل يقع تحت نفس التصنيف.

64 انظر فهمًا مختلفًا للقصة لدى لامي '76، إذ يرى أنّ هذه الشخصية قدمت بصورة إيجابية، 76، 1993، 76.

في منتصف الستينات بدأت أزمة الهوية تستفحل وتطرح أسئلة جوهرية من خلال وضع مضطرب يحاول من ناحية أن يصل ما انقطع من أواصر مع الثوابت القومية والوطنية، ومن ناحية أخرى يطرح أسئلة حول العلاقة مع الآخر المتمثل في المؤسسة الإسرائيلية. هذا الوضع المتميز لتشظي الهوية فرض خطاباً متميزاً وأصيلاً عبّر من خلاله كتّاب القصة عن تلاحم الشكل والمضمون في التعبير عن خصوصية هذه الأقلية الفلسطينية وهمومها.

المرحلة الثالثة التي بدأت في الثمانينات من القرن الماضي تميّزت باشتداد الأزمة التي تجلّت من خلال الخطاب الأدبي الذي بدأ يجدّ وهو يتجه نحو هوية يغلب عليها الطابع القومي والوطني الذي يؤكّد على العلاقة الوطيدة مع العالم العربي والهوية الفلسطينية المتميزة.

ومع ذلك فهذا الأدب عبّر بصدق عن خصوصية هذه الأقلية التي تعيش في الداخل الفلسطيني مع آخر يتماهى أحياناً مع أزمته الوطنية والقومية في ظل انسداد الأبواب باباً إثر باب في العالم العربي الذي يزداد فيه القمع والاستهانة بالديمقراطية والحرية.

ولذلك ليس من الغريب أن تنشأ هنا أدوات للخطاب وأشكال أدبية جديدة وخاصة للتعبير عن خصوصية هذه الأقلية وتطلعاتها الثقافية والسياسية والاجتماعية. ومن الواضح الآن أنّ هذه المرحلة الأخيرة، التي توقّفنا عندها في بداية التسعينات، يمكنها أن تشكّل منطلقاً لدراسة الخطاب الأدبي الفلسطيني لهذه الأقلية في العقد الأخير من القرن العشرين والعقدين الأول والثاني من القرن الحادي والعشرين. فالأدب كمنشأ اجتماعي لا يمكنه أن يحفل بالمفاجآت، بل ينطلق مما كان ويبني عليه لحتمة الآتي.

ثبت بالمراجع

- إبراهيم، 1992 إبراهيم، صنع الله (1992)، ذات، القاهرة: دار المستقبل العربي.
- بعلبكي، 1958 بعلبكي، ليلى [1958]، أنا أحياء، بيروت: دار مجلة شعر.
- بيدس، 1990 بيدس، رياض (1990)، صوت خافت، نيقوسيا: مطبوعات فرح.
- توما، 1963 توما، إميل (1963)، "هل تتأثر الثقافة العربية بالمجتمع اليهودي؟"، **الجديد**، ع 1-2، 1963، ص 5-7، ص 32.
- جبران، 1991 جبران، سليمان (1991)، **كتاب الفاريق، مبناه، أسلوبه وسخريته**، سلسلة دراسات ونصوص أدبية، تل أبيب: جامعة تل أبيب.
- حبيبي، 1968 حبيبي، إميل (1968)، "سداسية الأيام الستة"، **الجديد**، عدد 4، ص 7-8، ص 35؛ عدد 5، ص 5-7، ص 38؛ عدد 6، ص 11-13؛ عدد 7، ص 8-10؛ عدد 8، ص 6-7؛ عدد 9-10، ص 11-15.
- حبيبي، 1970 حبيبي، إميل (1970)، **سداسية الأيام الستة وقصص أخرى**، حيفا: الاتحاد.
- حبيبي، 1977 حبيبي، إميل (1977)، **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل**، القدس: منشورات صلاح الدين.
- حبيبي، 1991 حبيبي، إميل (1991)، **خرافية سرايا بنت الغول**، حيفا: دار عربسك.
- حداد، 1964 حداد، ميشيل (1964)، "نساء وخبز وطمأنينة"، **اليوم**، 15 حزيران، ص 5.
- حقي، 1944 حقي، يحيى [1944]، **قنديل أم هاشم**، القاهرة: دار المعارف.
- الحكيم، 1933 الحكيم، توفيق [1933]، **عودة الروح**، القاهرة: مطبعة الرغائب.
- صالح، 1966 صالح، الطيّب [1966]، **موسم الهجرة إلى الشمال**، بيروت: مجلة حوار، ع 24-25، ديسمبر.

- صالح، 1985 صالح، فخرى (1985)، في الرواية الفلسطينية، بيروت: دار الكتاب الحديث.
- طه، 1964 طه، محمد علي (1964)، لكي تشرق الشمس، الناصرة: مطبعة الحكيم.
- طه، 1978 طه، محمد علي (1978)، عائد الميعاري يبيع المناقيش في تل الزعتر، عكا: منشورات العودة.
- طه، 1995 طه، محمد علي (1995)، النخلة المائلة، كفر قرع: دار الهدى.
- الطهطاوي، 1834 الطهطاوي، رفاعه رافع [1834]، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة: مطبعة بولاق.
- عباسي، 1973 عباسي، محمود (1973)، في الهزيع الأخير وقصص أخرى، القدس: مجلة الشرق.
- عبود، 1966 عبود، مارون، (1966)، من الجراب، بيروت: دار الثقافة.
- عطا الله، 1964 عطا الله، سهيل (1964)، "المشوهون"، اليوم، 15 أيار، ص 5، ص 7.
- علوش، د. ت. علوش، سعيد (د. ت.)، عنف المتخيل الروائي في أعمال إميل حبيبي، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- غنايم، 1987 غنايم، محمود (1987)، في مبنى النص، جت المثلث: منشورات اليسار.
- غنايم، 1995 غنايم، محمود (1995)، المدار الصعب، رحلة القصة الفلسطينية في إسرائيل، جامعة حيفا: منشورات الكرمل، وكفر قرع: دار الهدى.
- غنايم، 1997 غنايم، محمود (1997)، "تنافر الأبعاد لتحديث الخرافة: قراءة في قصة "الوطن العربي غابة" لذكريا تامر"، الرسالة، حزيران، ص 139-146.
- الغيطاني، 1974أ الغيطاني، جمال (1974)، الزويل، بغداد: وزارة الإعلام.
- الغيطاني، 1974ب الغيطاني، جمال (1974)، الزيني بركات، دمشق: وزارة الثقافة.
- فرح، 1956أ قعوار فرح، نجوى (1956)، عابرو السبيل، بيروت: دار ربحاني للطباعة والنشر.
- فرح، 1956ب قعوار فرح، نجوى (1956)، دروب ومصاييح، الناصرة: مطبعة الحكيم.

- فرح، 1963 قعوار فرح، نجوى (1963)، **لمن الربيع**، الناصرة: مطبعة الحكيم.
- فياض، 1963 فياض، توفيق (1963)، **المشوهون**، حيفا: مطبعة الاتحاد.
- لوباني، 1964 لوباني، عيسى (1964)، "المشوهون"، **الجديد**، عدد 5، ص 39-40.
- منصور، 1962 منصور، عطا الله (1962)، **وبقيت سميرة**، تل أبيب: دار النشر العربي.
- موريه، 1974 موريه، شموئيل (1974)، **فهرس المطبوعات العربية في إسرائيل**، 1972-1948، القدس: مركز جبل سكوبس.
- موريه وعباسي، 1987 موريه، شموئيل ومحمود عباسي (1987)، **تراجم وآثار في الأدب العربي في إسرائيل 1948-1986**، القدس: المجلس الشعبي للثقافة والفنون، معهد هاري ترومان للأبحاث، الجامعة العبرية، وشفاعمرو: دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر.
- المويلحي، 1907 المويلحي، محمد إبراهيم [1907]، **حديث عيسى بن هشام**، القاهرة: مطبعة المعارف.
- وادي، 1985 وادي، فاروق (1985)، **ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية، غسان كنفاني، إميل حبيبي، جبرا إبراهيم جبرا**، عكا: الأسوار.
- اللعدي، 1993 اللعدي، عمي (1993)، "بين عولמות مشورגים: رיאד' بيدس وهסיפור הערבי הקצר בישראל"، **המזרח החדש**، כרך לה، עמ' 65-87.
- مורה، 1959/58 مורה، شموال (1959/58)، "הספרות בשפה הערבית במדינת ישראל"، **המזרח החדש**، כרך ט، חוב' מס' 1-2، עמ' 26-39.
- ركس، 1998 ركس، אלי (عورڊ)، (1998) **العربيس ببوليتيكا الهيسرايليت: ذيلמות سل زهوت**، تل-أبيب: أونيبرسييت تل-أبيب، مركز ديون.

Abdel-Malek & Jacobson, 1999

Abdel-Malek, Kamal & David C. Jacobson (eds.), (1999) *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*, New York: St. Martin's Press.

Ghanayim, 2008

Ghanayim, Mahmud (2008), *The Quest for a Lost Identity: Palestinian Fiction in Israel*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Ghanem, 2001

Ghanem, As'ad (2001), *The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948–2000*, Albany: SUNY Press, 2001.

Smooha, 1984

Smooha, Sammy (1984), *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel*, Haifa: The Jewish-Arab Center, University of Haifa.

Smooha, 1989

Smooha, Sammy (1989), *Arabs and Jews in Israel, vol. 1: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society*, Boulder and London: Westview Press.

Smooha, 1992

Smooha, Sammy (1992), *Arabs and Jews in Israel, vol. 2: Change and Continuity in Mutual Intolerance*, Boulder and London: Westview Press, 1992.

Somekh, 1989

Somekh, Sasson (1989), "Cold, Tall Building: The Jewish Neighbour in the Works of Arab Authors," *The Jerusalem Quarterly*, 52, Fall, pp. 113–18.

الخطاب الأيديولوجي في رواية "سيرة بني بلوط"

رياض كامل*

كلية أورانيم

ملخص

ترصد هذه المقالة علاقة النص الإبداعي في رواية **سيرة بني بلوط** للأديب محمد علي طه، بالفكر الأيديولوجي للروائي، وتعاين حيّز الحرية الذي يمنحه الروائي لشخصيات روايته من ناحية، وللراوي الرئيسي من ناحية أخرى. وذلك من خلال ثلاثة محاور؛ التاريخ، الفضاء والشخصية المركزية.

تدور أحداث الرواية في عصر الانتداب البريطاني على فلسطين، بعد الحرب العالمية الأولى، ومقاومة الثوار لهذا الوجود. وهي تتمحور حول شخصية مصطفى جابر بلوط، ابن لعائلة قروية مكافحة تبحث عن لقمة العيش الحرة الكريمة، يقوم بمقارعة المحتل والإقطاعي في آن معا، فيبدو في بعض جوانبه شبيها جدا بالبطل في السيرة الشعبية، فهو ذلك الرجل الشجاع، القادر على خوض المغامرات، مجازفا بحياته من أجل تحقيق الأهداف العامة. ومصطفى جابر بلوط ليس شخصية مؤدلجة، ولم يكتسب ثقافة وتعلّما من أي مصدر. فقد اقتصر مصادره ثقافته على بيئته القروية الفلاحية، حتى شبّ وكبر وانتمى للثورة فخرج من إطار القرية باتجاه المدينة ليتسع وعيه ولكن بشكل محدود.

خلصت الدراسة إلى نتيجة ترى أنّ الرواية تحمل كل مواصفات رواية "الواقعية الاشتراكية" التي تعنى بالبطل الذي يحارب على محورين رئيسيين: الاحتلال الذي يتمثل بالإنجليزي، وبالإقطاعي الذي يتمثل بالمختار والأفندي. فبرز الصراع بصورته الواضحة بين أهل البلاد وهم يحاربون معتمدين على إمكانات محدودة، مقابل جيش منظم مجهز بعتاد متطور. لم تغرق الرواية في التنظير على حساب البناء الفني، فالمونولوج والحوارات والأحلام والمناجاة كان من شأنها أن تفتح

* د. رياض كامل، باحث وناقد أدبي، يعمل في كلية أورانيم الأكاديمية.

باب الحوار الأيديولوجي على مصراعيه وإتاحة الفرصة لأكثر من صوت. لكن حيز الحرية ظل محدودا، فسارت الرواية باتجاه الرواية المنولوجية أكثر من الاتجاه الديالوجي. تعكس الرواية صورة فلسطين وأهلها وهم يتصارعون مع المحتل إبان حكم الانتداب البريطاني، والإرهاصات التي سبقت النكبة. وظف فيها الروائي لغة غنية قادرة على الوصف والتصوير الدقيق لشخصيات متعددة في مواقع مختلفة، ساهمت في كشف الملامح العامة للقضية الفلسطينية وفضائها وناسها ضمن هذا الحيز الزمني.

كلمات مفتاحية

الخطاب الروائي، الحوار بين المرسل والمرسل إليه عبر التواصل بينهما، رواية منولوجية، رواية ديالوجية، الرواية البوليفونية، البنيوية التكوينية.

تمهيد

تسعى هذه المقالة إلى دراسة بنية الخطاب الروائي في **سيرة بني بلوط** (2004)، للكاتب محمد علي طه (1941-) وعلاقة ذلك بالفكر الأيديولوجي للروائي، وذلك من خلال ثلاثة محاور؛ الرواية بين التاريخ والتخييل، فضاء الرواية، والشخصية المركزية ودورها، كعناصر فاعلة في الرواية تترابط فيما بينها لتكون بناءً مُنجزًا واحداً يحقق لعبة "الإيهام بالواقع". لن ندخل في مفهوم الخطاب الروائي لأن حيز البحث لا يحتمل ذلك مقتصرًا على التعريف الموجز للباحث سعيد يقطين: "وليس الخطاب غير الطريقة التي تقدم بها المادة الحكائيّة في الرواية". (يقطين، ص7) وسيقتصر على محاورة العناصر الثلاثة الفاعلة في الرواية، لنرى إلى الوسائل والتقنيّات التي يبذلها الروائي للتأثير في المتلقي. لن تلتئم عناصر الرواية دون لغة قادرة على نقل الحدث من الواقع إلى الخيال، ودون أن تحمل مواصفات الناطقين بها بما يتلاءم مع زمكانية الأحداث. ف"المتكلم في الرواية"، كما يرى باختين، هو دائما صاحب أيديولوجيا.

تناول عدد كبير من الدارسين موضوع الأدب والأيديولوجيا، عالميا وعربيا، فقد خصصت مجلة **فصول** عددين متتالين تناولت فيهما هذا الموضوع (فصول، 1985، م5، ع4،3)، وكتب ميخائيل باختين (1895-1975) كتابه **الهام الخطاب الروائي** (1987). كما صدرت بعض الكتب الهامة

في هذا المجال منها كتاب **تحليل الخطاب الروائي** (1989) للباحث سعيد يقطين وكتاب بعنوان **النقد الروائي والأيديولوجيا** (1990) للباحث حميد لحمداني وغيرها. رأى البعض "أن الفن جزء من الأيديولوجيا في التحليل الأخير... لذلك كثيرا ما اتهم هؤلاء الأدباء الذين يتبعون هذا المنهج بالدعاية والمباشرة، واتخاذهم الفن وسيلة لنشر الأيديولوجيا، وهي أمور تتأى بهم عن ميدان الفن". (الماضي، ص 142) ويرى الباحث شكري عزيز الماضي، أنه "وعلى الرغم من ذلك فإن للفن استقلالية نسبية"، ويضيف "أن الانطلاق من أيديولوجية محددة للحياة والإنسان، ومفهوم للفن، تجعل رؤية الفنان أكثر عمقا وشمولية وتماسكا، لأن مثل هذه الأيديولوجيا يمكن أن تكون سلاحا بيده، يساعده على تشریح الظاهرة التي يعالجها". (السابق)

يعتبر المنظر ميخائيل باختين من أهم من تناول العلاقة بين الأدب والأيديولوجيا، ثم جاء باحثون آخرون وتابوا في هذا المجال مضيفين رؤى أخرى داعمة مثل لوسيان جولدمان (1970-1913)، في دراساته وأبحاثه المتعددة منها **مقدمات في سوسيولوجيا الرواية** (1993) وبيير زيم (ولد 1946) وكتابه **النقد الاجتماعي - نحو علم اجتماع للنص الأدبي** (1991) وكلهم دعوا إلى الابتعاد عن الرواية المونولوجية واتباع الرواية الديالوجية الداعية إلى تعدد الأصوات وتعدد اللغات، ووضع لوسيان جولدمان وفقا لذلك أسس "البنوية التكوينية" أو "السوسيولوجيا الجدلية للأدب".

من الحري بنا التأكيد على أهمية الشكل وضرورة عدم التضحية بالفن في سبيل الأيديولوجيا، وذلك للابتعاد عن المباشرة والتقليدية والدعاية، تلك التهمة التي وُجّهت، منذ زمن بعيد، للأدب الاشتراكي. إذ إنّ طرح هذه القضية في هذا السياق ليس وليد الصدفة، لأننا نعلم أنّ الكاتب الفلسطيني الملتزم، سواء عاش في المنفى أو فوق أرضه، فإنه مقود، بوعي منه، أو دون وعي، لخدمة قضيته. فقد وُظّف الفن الفلسطيني، في غالبية، لخدمة القضية السياسية والاجتماعية والفكرية. فهل تمكّن الكاتب محمد علي طه من تحاشي الدعائية والمباشرة؟ وهل نجح في توظيف الوسائل الفنية التي تتيح له عرض الأحداث وتصوير الشخصيات بمنأى عن ذلك؟

1- الرواية بين التأريخ والتخييل

اعتمدت الكثير من الروايات العربية والأجنبية على التأريخ في بناء الحبكة المركزية، واستمدت أحداثها وبنيت شخصياتها اعتماداً عليه، فتداخل التاريخي بالخيالي وولدت روايات عالمية ناجحة. هذا الموضوع شائك وشائق في آن معاً، وقد لقي من الدراسة ما يكفي نظيراً وتطبيقاً، ووقف الدارسون عند ميزات الرواية التاريخية ودوافع كتابتها. من أوائل من تناول هذا الموضوع هو المنظر جورج لوكاتش الذي ألف كتاباً بعنوان **الرواية التاريخية** وفي العربية هناك كتاب الباحث فيصل دراج **الرواية وتأويل التاريخ - نظرية الرواية والرواية العربية**، وهناك الكثيرون ممن تناولوا هذا الموضوع ضمن أحد فصول مؤلفاتهم مثل عبد المحسن طه بدر في كتابه **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، وإبراهيم السعافين في كتابه تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام**.

إن رواية **سيرة بني بلوط** مزيج من التاريخ والسيرة الذاتية والخيال، تدور أحداثها في فترة الانتداب البريطاني في فلسطين، وفيها حكايات مستمدّة من هذا الصراع بين أهل البلاد وبين المستعمر الإنجليزي، وفيها صراع ليس خفياً بين الغني والفقير وبين المستغلّ والمستغلّ. قاد هذا الصراع شخصيات ذات حسّ وطني عفوي غير مدعّم بثقافة عميقة واسعة ودراسة للتاريخ والثورات، ولا تعتمد على نظريات فكرية وفلسفية. فأبطال الرواية هم من عامة الشعب ومن المؤمنين بضرورة طرد الأجنبي. وليس ذلك بغريب عما هو مألوف لنا عبر الأعمال الأدبية التي تناولت هذه الحقبة، وعبر ما قرأناه في كتب التاريخ. فالإنسان الفلسطيني عاش في تلك الفترة في ظروف سوسيواقتصادية صعبة يسعى فيها المستعمر والمحتلّ إلى تجهيله عمداً. لذلك فإن الرواية تعكس الوضع الاجتماعي والفكري والثقافي مرهوناً بزمن محدد وبشروط اجتماعية محددة.

يلاحظ القارئ المتأنّي أنّ انتقال الشخصية المركزية إلى المدينة قد أحدث نقلة نوعية في وعي الثوار، مما يدل على أنّ هناك تواصلًا بين هؤلاء الثوار-الوطنيين بالفطرة- وبين أشخاص مزودين بفكر مؤدب. يشعر القارئ أنّ هناك تماثلاً بين الراوي والروائي الذي يعمل "في الخفاء" على تمرير أيديولوجيته وأفكاره السياسية والاجتماعية، وذلك منذ الحروف الأولى للرواية. فالقارئ لا ينظر إلى اللغة نظرة عابرة، وهي التي تحمل أفكار الكاتب ونواياه في حال الوعي واللاوعي، ولنا على ذلك أمثلة عدة منها ما جاء في بداية الرواية:

"في مساء يوم الخميس الثالث من أيلول 1981 فارق أبي الحياة بصمت وهدوء.

كنا، أفراد العائلة، متعلقين حول سريره الخشبي الذي اشتريناه له قبل عشر سنوات في عيد ميلاده الستين. في المرات القليلة بل النادرة التي تحدث فيها إلينا ذكر أنه كان ولدا في السابعة من عمره عندما احتل الإنكليز بلادنا...". (افتتاحية الرواية، ص9). لماذا افتتح الروائي روايته بهذا النص؟

هناك عدة زوايا يمكننا من خلالها النظر إلى هذه الافتتاحية، ولكن أكثر ما يهمننا هو الإشارة إلى التاريخ الدقيق، الذي جاء على لسان الراوي، للدلالة على أنّ الرواية تستمد أحداثها من واقع تاريخي حقيقي، ومن أحداث تاريخية مأخوذة من الواقع، وأن هناك شخصية واقعية عاشت أيام الانتداب البريطاني لفلسطين. قارئ اليوم المتأني/الباحث يرى بوضوح ما يرمي إليه الروائي الذي يُحمّل مسؤولية الفقر والجوع والعوز والتشرد للمحتل الإنجليزي، ويقوم بتحضير القارئ لمتابعة ما سيحدث لاحقا من أجل تجنيده ليحمل آراءه ورؤيته. بل إنه يبني خطابه الروائي مدفوعا برؤية ترى الفلسطيني مظلوما بسبب هذا الاحتلال.

رواية **سيرة بني بلوط**، ليست سيرة ذاتية لشخص محدد ورد اسمه في كتب التاريخ، أو سيرة شخصيات معروفة مسبقا للمؤلف والقارئ معا. تتمحور الأحداث حول شخصية مركزية تطغى على بقية الشخصيات. بالرغم من ذلك يخرج القارئ بعد الانتهاء من قراءة الرواية بانطباع أنه يقرأ تاريخ شعب في فترة زمنية محددة ضمن هذا المكان، ولا يقرأ رواية شخصية أو أشخاص، وذلك منذ العنوان **سيرة بني بلوط** الذي يحمل بعدا جماعيا لا بعدا فرديا. وبنو بلوط هم شعب له جذور عميقة كما هو حال شجر البلوط في هذه الأرض بالذات. فإن كان هذا هو حال عتبة الرواية، كما يقول المنظرون، فإن خاتمتها تنتهي نهاية شبه مفتوحة على أمل لقاء المحاربين من جديد ومتابعة المشوار الجماعي: "اقترب سرحان مني وقبض على ذراعي وشدني فوقفت، حدق في عيني للحظات ثم قال: حافظ على بندقيتك.. لا بد أن تحتاجها بعد سنوات.. يموت الفهد.. ويموت عبد الكريم.. ولكن القضية لن تموت [...]"

ومضى سرحان باحثا عن أفق.

وبقيت أنا والبندقية..

والوطن..

وتميمة..

والعصفورة..

وشجرة البلوط..

والسر..". (الرواية، ص 199-198)

هذه اللغة الشعرية ذات الدلالات الشفافة في نهاية الرواية تشير إلى أسى وحزن وأمل بتجدد اللقاء ومتابعة المسيرة الجماعية.

من عادة الروايات التاريخية التقليدية أن تعتمد في أحداثها على شخصية كان لها دور هام في حقبة زمنية معينة، فيحولها الروائي إلى عمل فني يجمع فيه بين التاريخ والخيال لتصبح رواية فنية تقول ما لا تقوله كتب التاريخ، وتصبح قادرة على التحاور مع القارئ بشكل آخر بعيدا عن الطرح التاريخي الذي يحتمل الصدق والكذب والتزييف. إن الفن مدعوما بالتحليل وبالتقنيات الفنية لقادر على جذب القارئ بعيدا عن قراءة التاريخ الجافة. وكل كاتب هو صاحب أيديولوجيا، فتتغلغل أفكاره من خلال عناصر القص كلها عبر اللغة المركب الرئيسي لعملية التخييل وأداته الأولى.

لا يمكن، برأينا، مقارنة الرواية الفلسطينية بمعزل عن المحيط الذي يكتنفها بكل مركباته وحيثياته الفكرية، السياسية والاجتماعية. كما لا يمكن التركيز على شكلها الفني بمعزل عن اجتماعية الرواية، كجزء من التاريخ، وإلا جعلنا الدراسة عملية ميكانيكية محضة. يقول لوسيان جولدمان: "لقد كانت الرواية في الجزء الأول من تاريخها سيرة حياة وعرضا لمجتمع، ولذلك كان من الممكن دائما بيان أن العرض الاجتماعي يعكس -بدرجة أو بأخرى- المجتمع في هذه الفترة، وليس شرطا أن يكون المرء عالم اجتماع حتى يرى هذا...". (جولدمان، ص 38)

إن كان هذا هو حال الرواية العالمية في بداياتها، كما يراها لوسيان جولدمان، فإن ذلك ينطبق، برأينا، على الرواية الفلسطينية التي لم تعبر بعد تجربة مئات السنين، كما هو حال الرواية الغربية، إذا اعتبرنا أن رواية **دون كيشوت** (1605) لميخائيل دي سرفانتيس (1547-1616) هي الرواية العالمية الأولى، كما يقول منظرو الرواية. ثم إن الكاتب الفلسطيني المؤدلج لم يجد الوسيلة، ولا

الطريقة المشروعة التي تتيح له أن يدخل عالم الفانطازيا والخيال الملحق، بمعزل عن واقعه الاجتماعي والسياسي، إذ لم يستطع الروائي الفلسطيني بعد، أن يبتز نفسه عن واقعه وعن محيطه، فالقضية الفلسطينية ما انفكت أحداثها تتفاعل، بحيث لا نستطيع فصل الماضي عن الحاضر، بل إن محمد علي طه وزملاءه من الأدباء الفلسطينيين يبذلون قصارى جهدهم لتوثيق الأحداث السياسية والاجتماعية في ذاكرة الإنسان الفلسطيني والعربي عامة، ساعين إلى تصوير واقعهم عبر هذه المرحلة التي لم تتعد القرن بعد، منذ الحرب العالمية الأولى وحتى اليوم. وعلى ما يبدو فإن قرنا من الزمان لا يعتبر فترة زمنية طويلة قابلة للنسيان. لذا لا يمكننا مقارنة رواية محمد علي طه **سيرة بني بلوط** دون ربطها بمحيطها الاجتماعي والسياسي والتاريخي.

تتضح في الرواية صورة القرية وأهلها؛ ثقافتهم، فكرهم، عاداتهم وتقاليدهم، بجميع أبعادها، بحيث يمكننا رسم صورة شبه سينمائية للقرية، أكثر مما تبرز صورة المدينة، بالرغم من انتقال الأحداث من القرية إلى المدينة، ورغم حرص الكاتب على تأثيث فضاء الموقعين بكل ما يحتاجه. وقد تمكن من رسم صورتين متباينتين، رغم التشابه في العادات والتقاليد والمعتقدات. فعالم القرية هو الأوسع والأشمل لأن مجتمعنا في تلك الفترة هو مجتمع قروي لا مدني في غالبيته. وبما أنّ دافع الكتابة أيديولوجي فقد برزت صورة القرية بناسها وأهلها وهم يصارعون المحتلّ، وكان من الطبيعي أن تتسع رقعة الأحداث لتناسب "الواقع" التاريخي لتلك الفترة، فامتدت الأحداث لتشمل المدينة وأهلها، وبالذات تلك الشريحة التي حاربت المستعمر الإنجليزي.

يفرض هذا الموضوع، بحد ذاته، على الدارس مقالة منفردة تتناول هذه القضية بكل أبعادها، لكننا نقول إن الكاتب قد رسم صورة سليمة تجعل القارئ يكاد يشم رائحة المكان، وبالتالي نكاد نضع إصبعنا على مواقع جغرافية بعينها، من ناحية، كما يمكننا أن ندرك نوعية المجتمع وخصائصه الفكرية والاقتصادية والثقافية في تلك الفترة. والأهم أنّ رواية **سيرة بني بلوط** تتحدث عن فترة زمنية هامة في تاريخ الشعب الفلسطيني، وبالتحديد في ثلاثينيات القرن الماضي، ما قبلها وما بعدها بقليل، نجد فيها شعبا يصارع المحتلّ، فكانت حكاية مصطفى جابر بلوط مثلا لثائر فلسطيني يسعى لتحقيق هدفين؛ الاستقلال والعدالة الاجتماعية.

يخرج القارئ بعد قراءة الرواية بانطباع أنه قرأ حكاية رجل قروي خرج من صلب مجتمع فلاحيّ لاقى الأمرين، فكافح وناضل منذ شبابه المبكر، فاكتسب وعيا اجتماعيا وفكريا وسياسيا، يرى أنّ

هناك ظالما ومظلوما وأنَّ هناك غنيا وفقيرا، وأنَّ هذا الفارق الطبقي ينبع من استغلال القوي للضعيف. يقتل الإنجليزي المحتلُّ والده فلا يجد الرعاية اللازمة، لا هو ولا أمه، فيقرر أن يأخذ ثأره من المحتل، ومن فئة الظالمين في مجتمعه. هذا على الصعيد الخاص، أمَّا على الصعيد العام فهناك مجتمع كامل يقبع تحت نير الاحتلال ويئنُّ تحت وطأة الفقر والاستغلال. فكان من الطبيعي أن تنشأ ثورة يقودها رجال يؤمنون بضرورة التخلص من الغريب لأنه هو سبب الغبن اللاحق بشعبهم ومجتمعهم.

لم نقرأ تاريخ ثورة ولم نقرأ كيف ولماذا بدأت، ولم نقرأ نتائجها، كما اعتدنا في دروس التاريخ، بل قرأنا رواية فنيّة فيها أبطال وفيها أحداث تدور في زمن الثورة. فانصبَّ اهتمام القارئ لمتابعة الأحداث، من خلال عيني الراوي، الذي ينضم لرجال آخرين يحملون نفس الفكر ونفس العقيدة. وهكذا تمكَّن الروائي من تمرير رؤيته العقائدية من خلال عمل فني قادر على تثير القارئ، وتجنيد اللوقوف في صف الثوار ممثلا بمصطفى جابر بلوط، الفلاح القروي الثائر، فغلب عنصرُ التخيل عنصرَ التاريخ، فاختر أسماء الشخصيات والمواقع من الخيال لتتحول الأماكن والشخصيات إلى رموز يبحث القارئ عن دلالاتها لا عن مكانها ودورها في حدث تاريخي معيّن. لكننا نصرّ على التأكيد على أنّ كلّ الحيل الفنية لا تستطيع أن تلغي الجانب التاريخي من الرواية، كما أنّ التخيل لم يتمكن من إلغاء دور "السيرة" بالرغم من اختيار الكاتب اسما خياليا لبطل الرواية.

2- الفضاء الروائي

عندما ندخل عالم فضاء أي رواية علينا أن نؤكد أننا لا نستطيع القيام بذلك دون التطرق إلى عناصر الخطاب الروائي الأخرى. أمَّا المرجع الأهم لدراسة الفضاء فهو اللغة التي وظفها الروائي لتأثيره وبنائه. فقد رأى المنظر يوري إيزنزويغ أنه "مرجع فضائي لنص لغوي، مما استلزم ربطه بإطار دلالي (سيمياي) عام، ثقافي وحضاري...". (نجمي، ص 32) وفي هذا الفضاء "تتنظم الكائنات والأشياء والأفعال، معيارا لقياس الوعي والعلائق والترابيات الوجودية والاجتماعية والثقافية". (السابق). ونحن إذ نتحدث عن فضاء الرواية فإننا نصر على ولوج هذا العنصر الروائي من خلال تمازجه التام مع عنصر الزمن، مؤكدين على مصطلح الزمكانية (الكرونوتوب) الذي

اجترحه المنظر الروسي باختين، (باختين، 1990، ص 5) لأن الفصل بينهما، برأينا، شبيه بالمستحيل، "فإن الرواية بما تتسم به من سعة، تسند دورا حقيقيا لمقولتي الزمن والفضاء، بما يجعلهما حاضرتين بمختلف تمظهراتهما في كل موضع من الرواية. فالكاتب يحرص على إعطاء كل لحظة قوية وكل مشهد من مشاهد روايته إطارا زمكانيا". (كولدنستين، ص 19)

تدور أحداث الرواية، كما ذكرنا، في عهد الانتداب البريطاني، ولهذا تأثير على فضاء الرواية، سواء في تصوير شكل البيت، أثاثه، والأدوات التي يستعملها سكانه، داخل البيت وخارجه، هذا فضلا عن المأكل والمشرب، وأسلوب الحياة اليومي في التعامل بين الناس، والمحيط الفكري والثقافي للمجتمع في هذا الحيز الزمكاني. فهناك فرق بين عصر وآخر، ولا شك أن الزمن ينعكس على المكان، مؤيدين في ذلك ما رآه باختين "أن الزمان، فيما يخص الأدب، هو العنصر الأساسي في الزمكان، فالزمكان بوصفه مقولة شكلية مضمونية يحدد أيضا (وإلى مدى بعيد) صورة الإنسان في الأدب، وبالتالي فهذه الصورة هي دائما زمكانية بشكل جوهري". (باختين، 1990، ص 6) وقد لمسنا ذلك منذ الصفحة الأولى للرواية: "وكان ولدا في السابعة من عمره عندما احتل الإنجليز بلادنا وكان يومئذ مع أهله في الحقل يقطفون الذرة البيضاء التي يخبزون من طحينها أرغفة الكراديش العسيرة المضغ. ونظرا لصغر سنه لم يكن يجيد عملية الحصاد الخطرة التي يستعمل بها الفلاحون المناجل والسكاكين الحادة، فأمره والده، أي جدي، أن يحرس كوم عرانييس الذرة من عدوان قطعان الماعز الأسود والأبقار التي كانت ترعى في الحقل وراء الحصادين". (الرواية، ص 9-10)

تصور هذه الافتتاحية شريحة من الناس يبعدها السوسيواقتصادي، في إطار زمني محدد، ولذلك فإن صورة المكان -الحقل- وثيقة الصلة بهذا الزمان المشار إليه. نود التنويه هنا إلى أننا قد آثرنا استعمال مصطلح "المكان" في هذا السياق، لأن المكان، كما يقول جورج بولي هو "جزر في الفضاء، جواهر [أفراد] أكوان صغرى منفصلة داخل الفضاء" (نجمي، ص 44) الذي يحوي أماكن عدة يقوم الكاتب بتصويرها بما يتلاءم مع زمن محدد دون غيره. فالحقل الذي أمامنا ليس صورة فوتوغرافية مجردة، بل إنها ذات دلالات اجتماعية، فكرية وثقافية لهذه الشريحة، بالذات، وفي هذا الزمن بالتحديد. إن ذلك ذو علاقة وثيقة بالأدوات المستعملة ضمن هذا الحيز، فضلا عن نوع المأكولات التي توحى بضيق ذات اليد، التي جعلت الناس يتناولون "الكراديش" صعبة المضغ. وهو يرتبط ارتباطا وثيقا بنوع الحيوانات الأليفة التي كانت مصدر رزق للفلاحين آنذاك، وبالتالي

فقد حُدِّدَ المستوى الفكري والاجتماعي والاقتصادي لهذه الشريحة البشرية في هذه الفترة العصبية من تاريخ الشعب الفلسطيني، في مواجهة الآخر.

إن اللغة، كما نعلم، هي الأداة التي يحتاجها كل نص أدبي، ومن واجب الكاتب أن يصور المكان والفضاء عامة بواسطة مفردات وكلمات تُكوِّن، في اجتماعها، صورة شبه واقعية تجعل القارئ يشعر بمصادقيتها، كي تنطلي عليه عملية الإيهام بالواقع. لا يحتاج القارئ المتمرس إلى مجهود كبير ليرى كيف تجاوزت اللغة مع الأمكنة وصورها، ومع أحداث معينة. فصورة بيت الفقير ليست نفسها صورة بيت الغني، مما يضطر الفقير إلى السرقة، أحيانا، من بيوت الأغنياء، وصورة المحيط القروي ليست ذاتها صورة محيط المدينة. وصورة الفلاحين في القرية والأحاديث واللغة التي يستعملونها ليست صورة المقاتلين الثوار وليست ذات الأحاديث ولا اللغة التي يستعملها المقاتلون. فهناك مستوى فكري مغاير يُنقل للقارئ عبر اللغة التي تتجاوب مع مستوى الشخصيات الفكرية.

ففي موقع آخر من الرواية، ومنذ صفحاتها الأولى أيضا، نقرأ على لسان الراوي الذي كان آنذاك لا يتعدى "الرابعة أو الخامسة من عمره" هذه الذكريات: "صعدت أُمِّي في يوم ما، إلى سدة البيت لتتناول شيئا من المونة التي كانت تخزنها هناك ولحقتُ بها فشاهدت أكياسا صغيرة ومتوسطة ومرطبانات متعددة الأحجام فيها برغل وعدس وحمص وفول وبذور بطيخ وقطين وكشك وزعتر ومربى البندورة...". (الرواية، ص 14)

إن شكل البيت ووجود "السدة" التي تحوي هذه الأنواع من الحبوب والقطنيات، كونها "مونة"، يتلاءم تماما مع أجواء تلك الحقبة الزمنية. فهناك، لا شك، ترابط وثيق الصلة بين نوع المأكولات ونوع الأدوات التي تلائم عصرا بعينه دون غيره. وهو ما نراه بالتحديد في كلمتي "السدة" و"مونة" الآخذتين في الانقراض في أيامنا هذه، أو لنقل إن لها دلالات مختلفة عن دلالاتها اليوم، نظرا لتغير الزمن وأسلوب الحياة المغاير لذلك. هذا الأمر لا ينعكس على ملابس الناس ومأكولهم ومشربهم فحسب، بل إننا نلمسه في تصرفاتهم وأفعالهم، وفي المستوى المعيشي، تحضيرا لما سيحدث فيما بعد. فوصف البيئَة، حسب رأي فيليب هامون، هو وصف مستقبل الشخصية، (بحراوي، 2002، ص 6) فماذا فعل الناس تحاشيا للمأساة التي أحسوها قادمة لا محالة في نيسان عام

1948؟

كان أهل القرية مثلهم مثل أهالي القرى الأخرى يحملون سلاحهم البدائي من عصي وفؤوس، وأسلحة نارية بدائية، مقارنة مع ما يتوفر لدى الخصوم من سلاح متطور وصل حد الطائرة. ما كان بوسعهم فعله حماية لأنفسهم هو قيامهم بحفر خندق عند مدخل البلدة "اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، كما حفرنا نفقا في الشارع الرئيسي المعبد الذي يربط بلدتنا بالمدينة، واشترى بعض الرجال البنادق من تجار في الشمال". (الرواية، ص 15) لقد وقع الأب تحت طائلة الخوف، حين علم أنّ اليهود قد دخلوا القرى الأخرى، فما كان منه إلا أن حَبَأَ الجِرَّةَ وفيها "السيرة" التي تروي "سر اللسان المربوط للعبد الفقير مصطفى بلوط". (الرواية، ص 31)

إن تصرف الناس آنذاك يتماشى مع ذاك العصر، ومع تلك الوضعية، مما يساهم في تصوير الواقع الذي يعيشه الإنسان الفلسطيني، من ناحية، ويساهم فنيا في عملية "الإيهام بالواقع"، من ناحية أخرى فيبدو الوصف قريبا جدا من الواقع المعيش.

إن شكل الطبيعة كان مغايرا عما هو عليه اليوم، واهتمام الناس بالأرض ونباتها وطيورها كان مختلفا أيضا. فلو قرأنا الفقرة التالية على لسان الراوي الطفل لأدركنا ما نرمي إليه: "كان الطقس ربيعيا وأشعة الشمس الدافئة تتراقص على خدود الأزهار المتعددة الألوان مثل فساتين النساء يوم العرس [...]"، وبدأت أراضي هضبة "رأس البير" التي تقسمها السلاسل الحجرية مثل سجادة خضراء مزركشة بشقائق النعمان والصفير والأقحوان وعيون البقرة [...] والعصافير تزقزق فرحة... والبلبل والشحورور واللامى والحلاج والزرعي". (الرواية، ص 16)

إن هذه الصورة الجميلة لطبيعة الأرض، التي وردت على لسان الطفل، لم ترد في هذا السياق عفوا، بل إن الراوي، بدعم من الروائي المتخفي، يرمي إلى توثيق هذه الصورة ليدل على الألم والوجع الذي يعتريه اليوم بعد مرور عقود من الزمن من وقوع المأساة، وقد فقد أرضه وناسه وبات يعيش مع ذكريات كان يعيشها ولن تعود أبدا كما كانت، لأن معالمها النفسية والاجتماعية قد تغيرت. إن تأثيث الفضاء، في الأمثلة أعلاه، يعتمد على لغة ومفردات وتشبيهات وصور لغوية ذات صلة قوية بتلك الفترة، وإلا كيف نفسر تشبيه جمال الطبيعة في زركشتها وتعدد ألوانها بفساتين النساء يوم العرس؟

كانت الأعراس مناسبة لتزين بها النساء ويعمّ الفرحة بين الأهل والجيران والأقرباء بلباسهم الذي يكون له طعم آخر مختلف عن أيامنا، فلم يعد لبس الثياب الجديدة والمزركشة مناسبة ننتظرها

كل بضع سنوات. ولم يعد للثوب الجديد تلك البهجة كما كانت "أيام القلة" - كما اعتدنا أن نقول- ولذلك، أن يرى الطفل هذه الصورة يعني أنه كان، آنذاك، في أوج فرحه، وهو إذ يصورها في مرحلة لاحقة فإن ذلك ينم عن حسرة وألم بسبب فقدانها.

إن مراجعة قطعة "الجرة" التي افتتح الروائي بها روايته تحيلنا إلى نهاية أربعينيات القرن العشرين، وإلى شكل البيوت من الخارج والداخل، إلى أزقة القرية، إلى الأثاث الذي كان يستعمل في تلك الأيام، إلى شكل الأرض وعلاقات الناس بها، وأهمية هذه العلاقة، كمصدر رزق أساسي، وإلى نوع النباتات والحشائش، مثل "الخافور" و"السبيلة" و"البسباس"، وإلى الحيوانات والطيور وطريقة تعامل شخصيات الرواية مع هذه العناصر كلها.

إن هذه القطعة صورة حية لأسلوب حياة الإنسان الفلسطيني بكل حيثياتها وأبعادها. وللزمان والمكان علاقة وثيقة بشخصيات الرواية التي يجب أن تتلاءم تصرفاتها وروح العصر وفضاءه. فل هذه الشخصيات أسلوب حياة وطريقة تفكير، لها عاداتها وتقاليدها وخرافاتها، وحكمتها ومكرها وجهلها وقلة حيلتها في التعامل مع مستجدات الأمور، وهو ما انعكس على طريقة مواجهة أهل القرية، أسوة بأهل البلاد، لليهود الذين ينافسونهم في السيطرة على الأرض، مزودين بأسلحة حديثة وعتاد متطور لا تنفع معه العصي والمناجل.

إن الفضاء لا يتوقف عند بعده الجغرافي، ولا يقتصر عليه، وهو ليس جبلا، أو سهلا، واديا أو بحرا، بل هو المحيط العام في زمن بعينه، حيث تحيا شخصيات معينة ترتبط ارتباطا وثيقا بزمكانية مميزة عبر تقاليدها وعاداتها، قيمها، أخلاقها، همومها، أفراحها، ملابسها، مشربها، لهجتها ولغتها. فتتكرر في الرواية أسماء المواقع، أسماء الطيور، أسماء النباتات، أنواع المأكولات والأدوات بشكل ملفت للنظر. (انظر الرواية، ص 49-47)

إن تصوير الفضاء بكل مكوناته وعناصره أشبه بالديكور في المسرح، وفي الرواية هو جزء من واقعيتها، مشيا على عادة الروائيين الواقعيين، وقد رأى مؤلفا كتاب **نظرية الأدب** أن الاهتمام التفصيلي بالفضاء يعود إلى عصر "الرومانتيكية الواقعية". (Wellek, p. 220) فإن كان محمد علي طه يجهد لكي يُصنّف، من خلال روايته، ضمن كتّاب الواقعية الاشتراكية، فإننا نرى أنه يجمع ما بين الرومانتيكية والواقعية.

لماذا ألف الكاتب روايته؟ أو ما الدافع إلى ذلك؟ سؤال يطرح نفسه مع كل قراءة. إن وضعية الكاتب العربي الذي مرّ، ولا يزال، في تجربة فريدة بهمومها، وإشكالاتها، وتعقيداتها دافع ملحّ لخوض غمار تلك التجربة. إنّ العربي الفلسطيني ما انفك يعيش تبعات "النكبة" و"النكسة" حتى اليوم ملاحقا بأسئلة لا تبرح ضميره ووجدانه وعواطفه: ماذا حدث؟ لماذا؟ وكيف؟ أين الخطأ والصواب؟ أين كنا؟ وأين أصبحنا؟ إنها أسئلة ملحة لم تترك كتابنا، روائيين وشعراء، دون تناول هذا الوضع المعقد. إن "نكبة" 1948 أفرزت حالة مأساوية فريدة من نوعها بعد أن ترك الغالبية العظمى من أبناء الشعب الفلسطيني قراهم ومدنهم إلى الشتات يكابدون ألم الغربة، ولم يبق في البلاد سوى قلة مجروحة مفككة تعيش واقعا جديدا في ظل دولة باتت فيها أقلية بعد أن كانت أكثرية.

من هنا لا يمكننا فصل الفضاء بأمكنته ومركباته كلها عن الأيديولوجيا الموجهة للروائي، لأنّ مركبات الفضاء هي جزء من الكاتب، يسعى إليها بكل جوارحه لترسيخها وحفظها خوفا عليها من التلاشي والضياع. إنه دافع خفي أكبر من مجرد وسيلة يلجأ إليها الكاتب عمدا، بل هي نبض لإرادي يتفجر عبر الفضاء محسوسا وملموسا ومصوّرا بلغة ومفردات لها فرادتها عبر التصاقها بالزمان والمكان الخاصين بأحداث الرواية. إن الحنين والذاكرة، معا، يلعبان دورا هاما، وحافزا لإرادي لتحريك عناصر الفضاء حفاظا على الكيان والوجود الإنساني.

إن الرواية ليست تاريخا جافا، بل إنها تشارك الشعر في كونها مشاعر وأحاسيس وعواطف، فضلا عن مركباتها الأخرى. إن الفضاء في هذا السياق دليل وجود مادي وعاطفي، لذلك تجهد الشعوب في ترسيخ وجودها عبر الأمكنة والمحافظة عليها إثباتا على الوجود والكينونة، ودليلا على البقاء، وهكذا يتحول المحسوس إلى دلالات وجدانية.

يذهب بعض المنظرين مثل جورج ماتوري إلى التشديد على أهمية الفضاء في حياة الإنسان بحيث يرون بأن له قوة قادرة على اختراق حياتنا كلها معيشا وكتابة. (نجمي، ص 40) "وإذا كان علينا أن نستعير تعبيرا لغابريئيل مارسيل، فسنقول بأن الإنسان غير منفصل عن فضاءه، بل إنه هذا الفضاء ذاته". (السابق) من هنا نرى إلى أهمية التوكيد على رسم الفضاء في رواية محمد علي طه **سيرة بني بلوط**، وكأنه من خلال تصوير الأماكن، بأبعادها وحيثياتها يسعى إلى ترسيخ المكان في وجدان القارئ، والتأكيد على أهمية هذا الإطار العام في حياة الإنسان الفلسطيني، خاصة وأنه يعيش "غربة" زمانية ومكانية عبر تغير معالم الأرض والبيت والشارع والزقاق والنبت والشجر.

وربما، دون وعي منه، يسعى إلى ترسيخ هذا الواقع الزمكاني في وجدانه هو كإنسان قبل أن يكون روائياً.

لا نبغي الدخول في الوصف ودوره بشكل مفصل، لكن يجب علينا أن نؤكد على أهميته كلفة ضمن زمانية معينة لا تحيد عنها أبداً، وإن لم يتمكن الروائي من توظيف لغة غنية، فإن الوصف ليبدو منبثاً عن أصوله الزمانية، مجافياً لواقعه، غريباً على القارئ. وللوصف وظائف عدة منها التخيلية، والمجردة والاستشرافية. (للمزيد انظر: عبد اللطيف محفوظ، **وظيفة الوصف في الرواية**) ويرى جيرار جينيت أنّ للوصف دورين أساسيين، الأول ذو طابع تزييني ويشكل استراحة للقارئ وسط الأحداث السردية، ويكون له دور جمالي خالص مثل دور النحت في الصروح الكلاسيكية، أمّا الوظيفة الكبرى الثانية للوصف فهي ذات طبيعة تفسيرية ورمزية في نفس الوقت. (جينيت، ص 76-77)

إننا نؤكد أنّ الوصف عنصر هام من عناصر الرواية لأنه يكمل السرد ولا ينفصل عنه، وفي روايتنا هناك اهتمام كبير بهذا العنصر مما جعل الفضاء يتحول إلى مركب هام جدا من مركبات الخطاب الروائي، وبالتالي لعب الفضاء دورا مهما في بناء الشخصية المركزية، وفي التعريف بأهم مواصفاتها، فاكتملت واتخذت هيئتها بانسجامها مع الفضاء العام للرواية. إن صورة القرية بكل مركباتها ليست مجرد زخرف أو زينة، فالقرية مكان جميل فيها مركبات عدة لا يمكن لأبنائها العيش بدونها، بل تستحق النضال من أجل حمايتها كي يحمي أبنائها ذاتهم ومستقبلهم. ولذلك هناك اهتمام بارز بتصوير القرية بكل مركباتها وعناصرها من جغرافيا وأدوات وأمكنة، مرورا بناسها وحيواناتها لتكوّن مع بعضها صورة عزيزة على نفس الراوي والروائي في آن معا، لتنتقل فيما بعد إلى المتلقي ليكتمل الخطاب الروائي، وتتحقق الرسالة التي يحملها هذا الخطاب في تواصله مع المتلقي.

3- الشخصية الرئيسية

نعلن بداية أنّ ولوج عالم الشخصيات يتأتى من زاوية الرؤية التي تؤمن بالعلاقة الوثيقة التي تربط بين جميع مركبات وعناصر الخطاب الروائي، " ذلك أنّ الروائي أكثر تنبّها إلى العلاقات التي

توجد بين الشخصيات التي يبدع، والعالم الروائي الذي يحيط بها. فهو يقيم الديكور الذي يتحرك أبطاله في داخله لكي يتيح لنا أن نراهم رؤية جيدة". (كولدنستين، ص 19) فلقد بينا، أعلاه، أنّ وصف المكان هو وصف لمستقبل الشخصية كما يرى المنظر فيليب هامون، "فحيث لا توجد أحداث لا توجد أمكنة فيما يعتقد جورج بولان، والمكان لا يظهر إلا من خلال إحدائية زمنية يندرج فيها، كما يرى جيرار جينيت، ومنظور السرد هو الذي يحدد أبعاد الفضاء الروائي ويرسم طوبوغرافيته، على حد قول فرانسواز روسم". (بحراوي، 2002، ص 6).

قبل الخوض في التحليل والدراسة علينا أن نطرح بعض التساؤلات التي تساهم في فهم الشخصية المركزية وما يتعلق بها: من هو بطل الرواية؟ ما هي مواصفاته؟ من أي بيئة أتى به الروائي؟ ولماذا؟

إن أخلق الناس وتصرفاتهم لها علاقة وثيقة بالمكان، فساكن القرية يختلف عن ساكن المدينة، وساكن المدينة اليوم مختلف عن ساكنها في الماضي. وهكذا الملابس والمشرب واللغة واللهجة. (الماضي، ص 39-40) يقوم الكاتب ببناء الشخصية المركزية بشكل تسلسلي، لكن ذلك يسبقه مقدمة عبارة عن فصل كامل بعنوان "الجرّة"، (الفصل الأول من الرواية) يخبرنا فيه الراوي أنّ الوالد قد توفي تاركا وراءه جرّة مخبأة تحمل سرا. يقوم الأبناء والوالدة بفتحها فيجدون فيها مخطوطا. كان ذلك مفاجأة لهم جميعا إذ يكتشفون أنّ والدهم كان يجيد القص، وأنه كان يدون ذكرياته وأسراره. أمّا الفصل الثاني فهو بعنوان "أنساب الأشراف" ينتقل فيه السرد إلى السارد الرئيسي/ الشخصية المركزية بضمير المتكلم الذي يتبع أسلوب السرد التسلسلي حتى نهاية الرواية.

نتعرف إلى مصطفى بلوط الشخصية المركزية بدءا من عهد الطفولة حتى الحاضر، زمن توقف السرد. كما نتعرف إلى جذور الشخصية منذ الوالد جابر بلوط وما صادفه من تحديات ومغامرات تدل على رجولته وشجاعته، مما اضطره إلى الرحيل والهجرة حتى وصل إلى قرية غريبة هي قرية "كفر الزعتر". يقع هناك في حب فتاة من النظرة الأولى فتصبح زوجة جابر وأم مصطفى. يقتل المحتلّ الإنجليزي جابر بلوط تاركا وراءه أرملة صغيرة فريسة لعيون الرجال، وطفلا في مقتبل العمر. يكبر الطفل حاملا جينات والده الرجولية، التي تتفتح وتتكشف لأمه ثم لمحيطه وبيئته منذ سن مبكرة.

هذه الخلفية ما هي إلا تمهيد لما قد يحدث مستقبلا، من ناحية، وهي، من ناحية أخرى، وضع للبنات الأولى في بناء شخصية تحمل مواصفات الإنسان الشجاع الذي واجه صعوبات الحياة ومشاقها على أكثر من صعيد؛ أب شجاع مغامر يتعرض للملاحقة من مجتمعه، يقتله الإنجليزي المحتل، وأم قوية شريفة ومكافحة من أجل لقمة العيش، تبذل قصارى جهدها للحفاظ على عرضها وعلى ولدها رافضة أن تتزوج بعد جابر بلوط، وهناك بيئة اجتماعية فقيرة يكاد أهلها من أجل توفير لقمة الخبز، ومجتمع كامل يتعرض للظلم من المحتل والإقطاعي معا. وكان والده قد غرس فيه حب الأرض أولا وصفة الشجاعة ثانيا.

فعندما يقوم الابن بتصوير والده وهيئته وشكله، فإن القارئ يتلقف صورة الأب غير مفصولة عن الفضاء والبيئة والمحيط: "وقف بجوار شجيرة البطم وفحص المكان بعينيه السوداوين الصغيرتين مثل عيني النسر". (الرواية، ص 16) إن المتابع لقراءة الفقرة المتعلقة بصورة الأب فسيراها مُعمَلقا في عيني الابن، كما هي العادة، أصابعه غليظة، ويملك عينين كعيني النسر، وكلامه مختصر دون حاجة إلى الإفاضة، ولا يجرؤ الطفل على طرح الأسئلة لأنه لن يتلقى إجابة ترضيه. إن الصور والتشبيهات التي ترد هناك هي جزء حيوي من البيئة القروية والأجواء الفلاحية من نبات وتراب وأدوات. هذا المكان هو جزء حيوي من شخصية الوالد فهو فلاح يده متشققة ولونه بني كلون التراب الذي يحفره يوميا، وصورته خشنة كأدواته التي يستعملها، وهناك ارتباط وثيق حميم ما بين الأرض والإنسان، فهي كرامته وعرضه ومصدر رزقه وضمان امتداد للأجيال القادمة.

هذه الصورة المُعمَلقة للوالد وطريقة تصرفاته وارتباطه بالأرض هي عبارة عن خلفية لدور الابن الذي سيكبر ويتطبع بصفات والده في القوة الجسدية وفي الشجاعة وحب الأرض والارتباط بها والدود عنها.

تكبر هذه الشخصية في ظل هذه الظروف الصعبة ليصبح فتى تتكشف شجاعته تدريجيا أمام أترابه، وأمام من هم أكبر سنا، يتغلب على بعضهم جسديا ويقوم بمغامرات فلاحية تصل أخبارها إلى أبناء البلد، فتفتتح أعين الحاسدين، والمختار والأفندي من ناحية، وعيون العذارى من ناحية أخرى، حتى جرت إحدى نساء الأفندي إلى سريرها معجبة بشجاعته وجماله، يكتشف الزوج صدفة هذه العلاقة، فيهرب مصطفى خوفا على نفسه تاركا أمه وحيدة في القرية. يصل إلى المدينة ويتعرف على الثوار ليصبح واحدا منهم، ويترقى ليصبح قائد مجموعة يُحسب لها ألف حساب،

تقارع جنود المحتلين وتسبب لهم الإحراج، وتضحى بدمائها من أجل الوطن. تصل أخباره إلى أهل القرية ومختارها والأفندي الذي يضطر أن يسايره ويتحاشاه رغم "الاعتداء" على عرضه.

إن **سيرة بني بلوط** تروي حكاية مصطفى جابر بلوط، بطل فلسطيني في مفهومه الشعبي، يشبه كثيرا أبطال قصص وحكايات سمعنا شبيها بها في "دواويننا" الفلسطينية من الآباء والأجداد، ومن كبار السن. لذلك فبطولته -التي تشبه أصلا بطولة والده- هي بطولة فردية فيها الكثير من "الشقاوة" الفلسطينية منذ مغامرات الوالد جابر، مروراً بمغامرات الابن مصطفى الذي حمل مواصفات والده في الشجاعة والجرأة، مع تشابه طفيف مع أبطال السير الشعبية. يبذل الروائي جهداً لا بأس به لتحويل "حكاية" مصطفى إلى حكاية شعب كامل، لا قصة فرد بعينه، وبالذات أن مصطفى جابر بلوط، كما ذكرنا، ليس اسماً مأخوذاً من كتب التاريخ الفلسطيني. فهل نستطيع أن نقول إن بطل الرواية يستمد بعض مواصفاته من بطل رواية روبن هود الإنجليزية؟ وهل تحول بطل الرواية إلى نموذج للمقاتل الفلسطيني في سبيل الحق والذود عن المظلومين في الأرض ضد السلطة الحاكمة؟

سؤال كبير أكبر من حجم روايتنا، لكننا لا نستبعد مطلقاً أن يحمل مصطفى بلوط بعض جينات روبن هود المقاتل في سبيل العدالة، لكنه يظل في إطار مجتمع آخر وظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية أخرى. مصطفى بلوط لم يحمل العمق الفكري "الاشتراكي" لروبن هود، ولم يسع الروائي، برأينا، إلى ذلك، بل جعله بطلاً شعبياً مشاغبا مغامراً ينتقم من "الأفندي" من خلال إقامة علاقة جنسية مع إحدى زوجاته حتى اكتشف الأفندي أمره، فولى هارباً مختفياً عن العيون، وينتقل إلى المدينة ليتحول إلى مقاتل حقيقي ضد المستعمر الغريب، يفشل أحياناً وينجح أحياناً أخرى، ويظل باب الأمل مفتوحاً، خاصة أن البطل ورفاقه يتمكنون من كسب ودّ الفلاحات والفلاحين الذين لا يتوانون في تقديم العون للثوار، وإخفائهم عن عيون الجنود المحتلين وأعدائهم من الداخل.

حين نقرأ العنوان **سيرة بني بلوط** فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو **سيرة بني هلال**، ومن ثم كتب السير الشعبية الأخرى مثل **سيرة عنتر بن شداد**، و**سيرة الزير سالم** و**سيرة سيف بن ذي يزن** وغيرها. يوحي العنوان بأن الرواية تدور حول سيرة جماعية لمجتمع، لا سيرة فرد. لكن القارئ يتابع الأحداث من خلال سرد الشخصية المركزية للأحداث بضمير المتكلم. ولذلك لا بد من

طرح السؤال التقليدي: لماذا هذه التسمية؟ ولماذا لم يسمها سيرة مصطفى بلوط كما هي سيرة عنتره أو سيرة الزير سالم؟

يحمل مصطفى جابر بلوط، بطل الرواية، الكثير من مواصفات أبطال السير الشعبية حيث تبدو عليه ملامح البطولة منذ سن مبكرة، كما هو حال البطل في السير الشعبية الذي يتحوّل مع الزمن، بفضل أفعاله، إلى رمز يتحلّى بشيم الشجاعة والمروءة، ومثال يُحتذى به في خدمة الجماعة والتضحية بالذات. فقد تحول عنتره العبيسي إلى رمز يحارب من أجل التحرر من الظلم، ومما تعرّض له من غبن منذ سن مبكرة. ولقد ذبح الزير سالم، وهو لا يزال فتى، الأسد ونحر اللبؤة وأخذ من حليبيها ليقدمه لزوجته أخيه الجلييلة التي أرادت له الهلاك. فيرى الجميع أفعاله حتى بات الكبير يعمل له ألف حساب قبل الصغير.

لقد تحدى مصطفى بلوط الفتیان الأكبر سنا، وقام بأفعال و"بطولات خارقة" فتحدى الجن ولم يخف منه ودخل المقبرة ليلا ووضع حجرا فوق أحد القبور، جعلت الكبير يعمل له ألف حساب قبل الصغير، وكان ذلك بداية مرحلة جديدة في حياته فتحت له أبواب الرزق كي يعمل ويساعد أمه الأرملة في تحمّل أعباء الحياة، رغم أنه ليس ابن عائلة كبيرة تمدّه ب"العزوة" والدعم كما هو الحال في المجتمع العربي التقليدي.

إن الزير سالم هو أخو كليب الذي شغل الدنيا في أيامه، فكان الفارس الشجاع الذي يهابه الجميع، لكن يد الغدر طالته، فما كان من أخيه سالم إلا أن يحمل وصية أخيه التي كتبها بدمه (لا تصالح) ويعمل على تنفيذها حتى يأخذ بثأره ليهدأ باله ويشفي غليله. أمّا في سيرة بني بلوط فإن القتل هم الجنود الإنجليز المحتلون الذين قتلوا جابر، والد مصطفى بلوط، مما حدا به، في مرحلة الشباب، إلى أن ينتقل إلى المدينة وينضم إلى الثوار لمحاربة الإنجليز وطردهم والانتقام منهم.

إن بطل السيرة الشعبية يعمل من أجل الجماعة، ويدافع عن المظلومين، هكذا هو مصطفى بلوط لا يعمل من أجل ذاته أو من أجل أمه فقط، بل من أجل مجتمعه عامة، يحارب في الداخل وفي الخارج فيكسب ودّ المجتمع واحترامه. وكما أنّ أبطال السير الشعبية يلفتون نظر العذارى، هكذا يحظى مصطفى بلوط بقلب الحبيبة التي تغامر بذاتها وسمعتها وحياتها في سبيل بطلها، وكان قد سبها من قبل قلب زوجة الأفتندي، وهو لا يزال فتى في مقتبل العمر واحتل فراشه.

إن الفارق الأبرز بين السير الشعبية التي أشرنا إليها وبين **سيرة بني بلوط** هو في اللغة. فلغة السير الشعبية هي لغة ما بين الفصحى والعامية لها مواصفات خاصة، ليس هنا مجال بحثها، تعتمد على السجع والجناس، لكن لغة **سيرة بني بلوط** هي لغة الرواية الحديثة، حتى وإن لجأ الكاتب إلى ترديد جملة "وبقي السر مكتوما بيننا" في نهاية كل فصل، كما هو حال التكرار في السير الشعبية، ورغم أنّ عنوان المخطوطة التي تركها الوالد تعتمد على السجع "سر اللسان المربوط للعبد الفقير مصطفى بلوط". (الرواية، ص 31)

بالرغم من أنّ الأحداث تدور كلها حول شخصية مصطفى بلوط وتتمحور حول شخصيته اللافتة، إلا أنّ الكاتب أراد لهذه الشخصية أن تكون رمزا ونموذجاً للإنسان الفلسطيني الذي يقارع من أجل طرد الإنجليزي المحتل ومحاربة كل من يقف معه من "مخاتير" و"أفندية" لا تهمهم سوى المصلحة الذاتية. إنني أعتقد جازماً أنّ التسمية الجماعية أكثر نجاحاً من التسمية الفردية، وبالتالي فقد أصبح مصطفى بلوط رمزا من رموز بني بلوط الذي يقارع العدو، فتتسع الرقعة من محاربة فرد إلى محاربة جماعية. والبلوط شجر راسخ وثابت من أشجار بلادنا التي تغور جذورها في الأعماق، فباتت رمز الثبات والصمود، وبالتالي هي إشارة إلى الشعب الذي رسخت جذوره في أرض الآباء والأجداد، قارع جيوشاً عدة منذ مئات السنين، حتى ولّوا، وعادوا من حيث أتوا وبقي السنديان وبقي البلوط راسخاً في مكانه يعمر مئات السنين.

خلاصة

تستمد رواية **سيرة بني بلوط** أحداثها وشخصياتها من التاريخ الحديث، اعتماداً على حقبة زمنية هامة جداً على الصعيدين السياسي والاجتماعي، تلك الفترة التي يدخل فيها الانتداب البريطاني إلى فلسطين في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فيتعرض لمواجهة مسلحة من أهل البلاد. يعرضها الكاتب من خلال عمل فنيّ بعيداً عن التاريخ الجاف، فبدا أهل البلاد أصحاب حقّ يعملون من خلال وسائلهم المتاحة لرفع الغبن اللاحق بهم. ينقسمون إلى فئتين؛ الفئة الأكبر والشريحة الأوسع تلك التي ترفض الاحتلال، وفئة المنتفعين الذين يجنون أرباحاً من خلال ربط علاقة مع المحتل حفاظاً على مصالحهم الخاصة.

يطلع القارئ على سير الأحداث من خلال الشخصية المركزية، شخصية مصطفى جابر بلوط الذي يولد من رحم والد مغامر مشاكس يتحلى بالشجاعة، ومن رحم أم فلاحه قروية تعمل كل ما بوسعها لرعاية ابنها وحيدها الذي اختار طريق المواجهة على الصعيد الخاص والعام، فرفض الانصياع لأوامر المحتل الإنجليزي الذي قتل والده، وتركه يتيمًا يصارع مع أمه من أجل لقمة عيش شريفة ونظيفة، فتحول إلى رمز المقاتل الذي ينتمي إلى شريحة الفقراء الذين يدافعون عن الحق الضائع.

بناء عليه يمكننا بسهولة إدراج رواية **سيرة بني بلوط** تحت باب الرواية الواقعية الاشتراكية لأسباب عدة فهي تدعو إلى العمل الجماعي لا الفردي. وأبطالها من عامة الشعب يحاربون من أجل الحرية والمساواة، ويرون في الإقطاعي عدوا داخليا كما المحتل هو عدو خارجي، فضلا عن ذلك فالرواية تحمل رؤية مستقبلية تفاؤلية. وتحت القارئ على التغيير لأجل خلق عالم سليم يتساوى فيه الجميع.

يعمل الروائي على رسم الشخصية المركزية وبنائها في آن معا بشكل تراكمي، بما يتلاءم مع تجارب البطل عبر الأحداث المتتالية من الأبعد فالأقرب، اللهم إلا في الفصل الأول الذي يبدأ القص فيه من الزمن الأقرب لزمن القراءة. يتعرض البطل لتجارب عدة منذ سن مبكرة ثم تتراكم التجارب والأحداث، وتنمو الشخصية بالشكل الذي خطط له الروائي، لتبدو شخصية قوية قادرة على المواجهة وإدراك مفهوم الظلم والظالمين، لينمو الحس الوطني العفوي.

تحمل الرواية بعض ملامح السيرة الشعبية التي ألفناها في أدبنا الشعبي من حيث بروز شجاعة "البطل" القادر على اجتراح المعجزات، الذي يتصدى للظلم والظالمين وينجح في رد الحق لأصحابه ورفع الغبن عن المظلومين. مصطفى جابر بلوط يتمكن منذ نعومة أظفاره من تحقيق ذاته وإثبات "رجولته" في الحارة منذ شبابه المبكر، ويثبت "فحولته" في جيل الشباب المبكر، فيكسب ودّ العذارى والمتزوجات في آن معا، ثم يثبت بطولته وشجاعته من خلال محاربة الإنجليزي المحتل، ومحاربة سلطة ذوي النفوذ الذين يستغلون الفلاحين والفقراء. برأينا كان من الممكن أن يعمل الروائي على توسيع مهمة البطل، وتوسيع رقعة المقاتلين من حوله، وتحويل الرواية إلى سيرة أكثر شمولية، وذلك تجاوبا مع عنوان الرواية.

عمل الروائي على بناء خطابه الروائي من خلال رؤيا تجسد صراعين؛ الأول صراع أصحاب الأرض مع المحتل الغريب، وصراع الفقراء والمظلومين ضد الإقطاعيين، فاختار بطلا من عامة الشعب كان قد تعرض للغبن والظلم منذ نعومة أظفاره ليقوم بدور مركزي، فبدأ الروائي منحاذا لتلك الشريحة التي يمثلها البطل، فبرز الصراع الطبقي ودور المناضل المقاتل، وبالتالي تلقف القارئ الأحداث من خلال سارد مشرف كلي مشارك يسرد الأحداث بضمير المتكلم فبدأ في عين المتلقي صاحب حق.

يعمل الروائي محمد علي طه على رسم صورة وطن، ورسم صورة شعب في مرحلة زمنية معينة من خلال لغة سردية قادرة على توصيف المكان والزمان والشخصيات فبدأت هذه العناصر متلاحمة مترابطة ومنسجمة معا. فاللغة هي أداة الرواية التي يبني الروائي بواسطتها عالمه الخيالي. فرأيهاها قادرة على التشخيص السليم للطبيعة القروية والمدنية بكل مركباتهما، وقادرة على تصوير الشخصيات المتعددة وبيئاتها المتنافرة. وإني لأرى أنّ الوصف في الرواية هو العنصر الأقوى والأبرز فيها، وهي ميزة القصة الأنجح عند الكاتب محمد علي طه في مجمل ما يكتب. لغته غنية مناسبة سلسلة حية قابلة للتغير والتبدل وفق المكان والزمان، وبما يتلاءم أيضا مع فكر الشخصيات على اختلاف انتماءاتها.

رأينا الكاتب يعنى عناية كبيرة بتأثيث الفضاء الروائي بما يتلاءم مع زمن الأحداث وخصوصياته، فبدأ "الديكور" في شكله القروي يحمل مواصفات مجتمع يعيش في حقبة زمنية يصارع فيها الناس من أجل لقمة العيش اعتمادا على مصدر الرزق الأهم، فرأينا القرية والحقل والأزقة والبيوت، وأهل القرية والمقاتلين الذين يعملون من أجل الذود عن أرضهم وكرامتهم.

رواية **سيرة بني بلوط** رواية ذات صوت واحد، هو صوت الراوي المشرف الكلي الذي يتحرك بفعل توجيهات الروائي. فمن شأن الرواية البوليفونية أن تترك للشخصيات مجالا واسعا للتحرك، عبر خلق حالة من الصراع بين شخصيات متعددة وأصوات متعددة. يقتصر الصراع في روايتنا على خلق حالة من التناقض بين المحتل الإنجليزي وبين أهل البلاد، وبين الفقير والغني. فيطّلع القارئ على ألم المستضعف في الحالتين من خلال صوت الراوي المشرف الكلي. لقد حاول الروائي أن يقيم نقاشا بين بعض الشخصيات المقربة من الراوي/الشخصية المركزية وأن تعبر كل منها، في الكثير من المواقع، عن صوتها الخاص بها، ولكن هذه الأصوات لم تتخلص نهائيا من "سيطرة" الراوي

الرئيسي. أمّا الصراع الحقيقي بين صوتين متناقضين وموقفين متضادين فهو الصراع القائم بين فئتين من الناس؛ الفئة الأولى التي تحمل وجهة نظر الراوي وصوته، وتلك التي تحمل رأياً وموقفاً مغايرين مثل المختار والأفندي وأتباع السلطة الجائرة. فالرواية تقوم أصلاً على الصراع بين الاحتلال الإنجليزي ممثلاً بجنوده وأتباعه، وبين عامة الشعب من فلاحين وقرويين وعمال وثوار. وعلى هذا الصراع، بالأساس، تقوم الرواية وأحداثها، وتتمايز الفئتان وتختلفان وتتصارعان صراعاً وجودياً منذ بداية الرواية وحتى الصفحة الأخيرة. وبما أنّ الراوي يحمل نفس وجهة نظر الروائي وصوته فإنّ القارئ بالتالي ينحاز لهذا الصوت ولهذه الأيديولوجيا.

يحرّك الراوي الرئيسي الأحداث غير مفصول كلياً عن الروائي، رغم انتقال السرد من الراوي الرئيسي وتسليمه لرواة آخرين، بحيث لا يمكننا الحديث عن تعدد الرواة. يتضح للقارئ المتأنّي أنّ الأيديولوجية المركزية والديناميكية في الرواية هي أيديولوجيا الروائي. لكن ما أعطى الرواية تلك الحيوية هو اللجوء إلى المونولوج والحوارات والأحلام والمناجاة التي تخلق المفارقات الزمنية وتتيح للسارد أن يتحرك بين الأزمنة والأمكنة المختلفة، فضلاً عن الوصف وتأثير الفضاء بكل مركباته بلغة غنية. هذه التقنيات كان من شأنها أن تفسح المجال أمام أكثر من صوت وأن تفتح باب تعدد الأصوات. لكن الروائي يصرّ على إيصال موقفه دون موارد فإطل برأسه من خلال مصطفى بلوط ورفاقه الذين يحملون وجهة نظر واحدة، فبرز الصراع بين فئتين متصارعتين؛ إيجابية يدعمها الروائي والراوي وسلبية ممثلة بالمختار والأفندي والمحتل.

وبما أنّ الحلّ الذي يحلم به الإنسان الفلسطيني يبدو صعب المنال على أرض الواقع، يأتي الخطاب الروائي الفلسطيني، كما ينعكس في **سيرة بني بلوط**، كي يسدّ هذا النقص، ويفتح باباً للأمل وشبّاكاً للحلم.

المصادر والمراجع

- باختين، 1990 باختين، ميخائيل (1990)، **أشكال المكان والزمان في الرواية**، ترجمة يوسف حلاق، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- باختين، 1987 باختين، ميخائيل (1987)، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة، القاهرة: دار الفكر للدراسات.
- باختين، 1985 باختين، ميخائيل (1985)، "المتكلم في الرواية"، ترجمة محمد برادة، **فصول**، 3:5 (إبريل- يونيو 1985)، ص 104-117.
- الباردي، 1985 البارد، محمد (1985)، "الخطاب الروائي بين الواقع والأيديولوجيا"، **فصول**، 5:4 (أغسطس-سبتمبر 1985)، ص 159-163.
- بحراوي، 2002 بحراوي، حسن (2002)، "مقدمة" ضمن: **الفضاء الروائي**، ترجمة عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء، بيروت: إفريقيا الشرق.
- جولدمان، 1993 جولدمان، لوسيان (1993)، "مشكلات علم اجتماع الرواية"، ترجمة خيري دومة، **فصول**، مجلد 12، العدد 2، ص 34-46.
- جينيت، 1992 جينيت، جيرار (1992)، "حدود السرد"، ترجمة بنعيسى بوحاملة، في كتاب **طرائق تحليل السرد الأدبي**. الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب.
- دراج، 2004 دراج، فيصل (2004)، **الرواية وتأويل التاريخ- نظرية الرواية والرواية العربية**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- زيما، 1991 زيما، بيير (1991)، **النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي**، ترجمة عابدة لطفي، القاهرة: دار الفكر.
- علي طه، 2004 علي طه، محمد (2004)، **سيرة بني بلوط**، عمان: دار الشروق.
- كولدنستين، 2002 كولدنستين، ج. ب (2002) "الفضاء الروائي" ضمن: **الفضاء الروائي**، ترجمة عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء، بيروت: إفريقيا الشرق.
- لحمداني، 1990 لحمداني، حميد (1990)، **النقد الروائي والأيديولوجيا**، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الماضي، 1989 الماضي، شكري عزيز (1989)، "الدلالة الاجتماعية للشكل الروائي في روايات حنا مينة"، **فصول**، 4:3-8 (ديسمبر 1989)، ص 142-161.

- نجمي، 2000
نجمي، حسن (2000)، *شعرية الفضاء، المتخيل والهوية في الرواية العربية*،
الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- لوكاتش، 1986
لوكاتش، جورج (1986)، *الرواية التاريخية*، ترجمة صالح جواد الكاظم،
بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- محفوظ، 2009
محفوظ، عبد اللطيف (2009)، *وظيفة الوصف في الرواية*، بيروت، الجزائر:
الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- يقطين، 1989
يقطين، سعيد (1989)، *تحليل الخطاب الروائي*، الدار البيضاء، بيروت: المركز
الثقافي العربي.
- Wellek, 1966
Wellek Rene, Warren, Austin, (1966) *Theory of Literature*,
Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

الخطاب الإعلامي ودوره في صياغة حدود الحيز العام: الصحافة العربية في فترة الحكم العسكري في إسرائيل كحالة بحث

مصطفى كبها*

الجامعة المفتوحة

ملخص

تم في هذا المقال فحص وتحليل المضامين الصحفية والخطاب الإعلامي الذي جرى بواسطة الصحافة الناطقة باللغة العربية في إسرائيل في فترة نظام الحكم العسكري الذي فرض على الأقلية العربية فيها في السنوات 1948-1966 من على منصة الرأي العام في أوساط هذه الأقلية العربية. وقد حاولت أذرة المؤسسات الحكومية المختلفة والجهات السياسية المؤثرة، في أوساط الائتلاف الحكومي وأحزاب المعارضة على حد سواء، التأثير على ما يجري داخل جمهور الهدف (أبناء الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل) من تفاعلات من خلال محاولات وإستراتيجيات تصميم وتشكيل الرأي العام ومحاولات توجيهه. وقد لعبت الصحافة في ذلك دورًا مؤثرًا خاصة في مجال بناء طبقة جديدة من المثقفين مصممي الرأي العام ومحاولة بلورة مفاهيم جديدة أملت سياقات المرحلة.

كلمات مفتاحية: خطاب إعلامي، صحافة مجنّدة، صحافة متجنّدة، صحف مؤسساتية، صحف معارضة، فترة الحكم العسكري، رقابة عسكرية، حيز عام، جمهور هدف، معدل قراءة.

إذا تتبعنا تاريخ الصحافة العربية في إسرائيل بعد عام 1948 أمكننا أن نلاحظ أربع مراحل أساسية: مرحلة الصحو من صدمة النكبة (1948-1966)، ومرحلة اللقاء المتجدد مع بقية

• بروفيسور مصطفى كبها. مؤرخ وباحث في الإعلام. المسؤول عن قسم دراسات الشرق الأوسط، الجامعة المفتوحة.

أجزاء الشعب الفلسطيني (1967-1983)، ومرحلة بداية الصحافة التجارية المستقلة (1983-2000)، ومرحلة البناء المتجدد للهوية الوطنية والتكامل مع الحيز العربي العام (2000- حتى اليوم).

يتناول هذا المقال المرحلة الأولى من هذه المراحل وهي مرحلة مرحلة الحكم العسكري (1948-1966)، وفيه سيتم فحص وتحليل المضامين الصحفية والخطاب الإعلامي الذي تمت من خلاله محاولات التأثير على ما يجري داخل جمهور الهدف (أبناء الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل) من تفاعلات من خلال محاولات وإستراتيجيات تصميم وتشكيل الرأي العام ومحاولات توجيهه.

توطئة نظرية :

اعتاد الباحثون في وسائل الاتصال الجماهيرية بشكل عام، وعلى رأسها الصحف المكتوبة، على التعامل مع الصحافة على أنها مصدر لإلقاء الضوء على قضايا تاريخية من خلال فحص وتحليل ثلاثة مركبات أساسية لعملية الكتابة الصحافية وهي:

- فحص الوظائف المتنوعة التي تقوم بها وسائل الإعلام.
- تحليل مضامين وسيلة الإعلام.
- تحليل تأثير وسيلة الإعلام على جمهور القراء، وعلى فئة متخذي القرار أو قادة العمليات الجارية في المجتمع.

بالنسبة للمركب الأول، يهتم الباحثون ليس فقط بالوظائف وبالمهام التي تقوم بها وسيلة الإعلام، وإنما يحاولون فحص وتحليل طريقة وآليات أداء الوظيفة وعلى رأس هذه الوظائف دور الصحيفة كمصمم للمجال الجماهيري العام من حيث الآراء والمواقف والمفاهيم والألفاظ اللغوية كوسيلة تواصل أساسية.¹

بالنسبة لمركب المضمون فإن تحليله يتم من خلال التطرق إلى آليات تصميم تغطية الحدث، وتأطيره في وسائل الاتصال الجماهيرية، والشكل الذي يتم من خلاله تفسير ذلك. يجري التحليل

1 عن ذلك انظر ماكويل، 1992.

بواسطة فحص الأدوات والتعابير اللغوية التي تصاغ بها المواد الصحافية وكذلك الإطار الإعلامي "Media frame" الذي توضع فيه المادة التي يتم تغطيتها.² بالنسبة للمركب الثالث وهو تحليل تأثير الصحافة على جماهير الهدف وعلى مجموعة متخذي القرارات فهو يعطي الباحثين القدرة على تشخيص الخطوط العريضة للملامح المجتمع الذي تعمل الصحافة في أوساطه، وذلك من حيث الثقافة الاجتماعية والسياسية.³

لا يمكن لهذه الوظائف أن تخدم غاياتها دون خطاب إعلامي واضح المعالم. والخطاب الإعلامي يمكن أن نرى فيه مجمل الممارسات الاجتماعية من أقوال وأفعال يتم نقلها للحيز العام وأوساط الجماهير عن طريق وسائل الإعلام المتعددة، بغرض التأثير على الرأي العام لدى جمهور هدف معين وصياغة أوليات مفاهيمه وجملته مواقفه.⁴

ومن حيث الوظيفة التي على الخطاب الإعلامي أن يؤديها، فهي الإخبار عن الحوادث والمستجدات بهدف التأثير على مجمل آراء واتجاهات القراء والمستمعين والمشاهدين وتوجيههم باتجاه خاص يتعلق بكيفية الخبر والإعلان وطريقة صياغته، حيث يقوم الخطاب الإعلامي بدور بالغ التأثير في عملية بلورة العلاقات الاجتماعية وصياغة الهويات الجماعية والاجتماعية والثقافية والاثنية - القومية، فهو عملية دينامية متطورة بالغة التركيب، تتفاعل فيها ومن خلالها عوامل تأثير ومتغيرات على الصعيد المحلية والعالمية، بشكل يعكس أحوال المجتمع ومعالم ثقافته وروح الفترة التاريخية التي يحيهاها.⁵

ومن المهم تأكيده هنا بأنه من الواضح أن يكون لمنتج الخطاب الإعلامي والمادة الإعلامية أجنداث تأثير واضحة، ومجموعة من الرسائل والعبر والمواقف التي يريد من خلال الخطاب أن ينقلها لجمهور هدف يطمح بالتأثير عليه بشكل معلن أو مرموز.

وعليه فمن الجدير بالباحثين أن يعمدوا لتحليل الخطاب الإعلامي وكيفية تناوله فيما يتعلق بملكية الجهة المنتجة للمادة الإعلامية، وآليات ووسائل العمل وطبيعة التواصل، وخاصة جمهور الهدف،

2 هابرماس، 1992.

3 انظر هرمان وخومسكي، 1988.

4 عن طبيعة دور الإعلام الجماهيري وتأثيره على الرأي العام انظر فيسكي، 1990.

5 للاستزادة يرجى النظر في: السد، 1997.

والسياقات الزمانية والمكانية للنظام السياسي والاجتماعي، ومعالم المنظومة الإعلامية وفحوى ما تنتجه من مضامين خطابية بغرض تشخيص مدى قدرتها على تصوير ونقل الواقع وتجسيده، وحصر العبر والمرسلات، الخفية منها والظاهرة.⁶

وبناء على كل هذه العوامل يجري تصنيف الجهات المنتجة أو المبادرة لإنتاج المادة الإعلامية إلى جهات فاعلة من خارج جمهور الهدف، وتحاول التأثير عليه من خلال مضامين إعلامية "مجنّدة"، وجهات أخرى تعمل من داخل جمهور الهدف لتنتج مضامين إعلامية "متجنّدة" لخدمة وتقديم وتطوير قضايا تهمّ هذا الجمهور، وما الذي تخفيه أو تظهره، ولمصلحة من تعمل، وما هي إستراتيجياتها.

الصحافة العربية تحت الحكم العسكري (1948-1966): بين التجنيد والتجنّد

فور انتهاء حرب عام 1948، فُرض على المواطنين العرب الذين بقوا داخل حدود دولة إسرائيل (والبالغ تعدادهم حينئذ 156000 نسمة) نظام الحكم العسكري الذي دام حتى شهر تشرين الثاني من عام 1966. وقد ترك الانقلاب الديموغرافي أثرا على العلاقات بين الأغلبية اليهودية والأقلية العربية، وعلى خريطة الصحافة العربية بشكل خاص.

ساد في تلك الفترة جو من التشكيك والعداء، والمراقبة الشديدة الصارمة على المواطنين العرب، مما ترك آثارا على مميزات الصحافة العربية الجديدة في السنوات الأولى التي أعقبت قيام الدولة. أمّا أهم تلك المميزات فكانت:

- **سيطرة الصحف الناطقة بلسان حركات وتيارات سياسية:** كانت جميع الصحف والنشرات تقريبا، التي صدرت باللغة العربية في تلك الفترة، صحفا صادرة عن جهات ومؤسسات وجماعات وحركات سياسية. بقيت من الفترة التي سبقت قيام إسرائيل ثلاث صحف ناطقة بلسان حركات و جهات سياسية: **أسبوعية حقيقة الأمر**، التي بدأت تصدر عن "الهستدروت" عام 1937، و**أسبوعية الاتحاد**، لسان حال عصابة التحرر الوطني، التي بدأ صدورها في أيار 1944، وأغلقها البريطانيون في كانون الثاني

6 عن ذلك يمكن الاستزادة من: فان ديك، 1990.

1948، ثم استأنفت صدورها في تشرين الأول من عام 1948، كجريدة ناطقة بلسان الحزب الشيوعي الإسرائيلي، والملحق العربي لجريدة **عل همشمار** الذي بدأ صدوره عن حركة "هشومير هتسعير" مطلع الأربعينيات وعرفت لاحقا باسم **المُرصاد**.

بالإضافة إلى ذلك صدرت في تشرين الأول من عام 1948 جريدة **اليوم** اليومية التي كان ناشرها الرسمي جمعية "الثقافة"، لكنها كانت في الواقع ناطقة باسم حزب "مباي" الحاكم، والمؤسسات التابعة له. ومع الوقت حرصت جميع الأحزاب السياسية في الدولة تقريبا، كما سنبين لاحقا، على إصدار النشرات باللغة العربية، لمخاطبة الجمهور العربي في إسرائيل، ولمخاطبة القادمين اليهود المنحدرين من البلدان الشرقية.

- **المراقبة والرقابة في إطار الحكم العسكري:** وقّر قانون الصحافة من عام 1933، للسلطة البريطانية أداة مراقبة ناجعة على الصحافة العربية واليهودية على حد سواء. لم يقتصر نص القانون على أنّ إصدار صحيفة ما يتطلب ترخيصًا من متصرف اللواء فحسب، بل منح المتصرف صلاحية إغلاق الصحيفة في حال نشرت مواد يرى المتصرف أنها قد تشكل خطرا على سلامة الجمهور.⁷

تبنت سلطات الدولة، بعد قيامها، قانون الصحافة الانتدابي الذي لا تزال بنوده تنظّم حتى اليوم العلاقات المتبادلة بين المؤسستين، السياسية والإعلامية. يمكن القول إنه مع تبدل السلطة، والتغيير الحاد الذي طرأ على ميزان القوى بين الشريحتين السكانيّتين في البلاد حدث خرق، لكنه لم يكن مكتوبا ولا معلنا، في التعامل المتوازن القائم على المساواة الذي كان يعلن البريطانيون انتهاجه تجاه الصحافة العربية والصحافة العبرية. وهكذا، من الطبيعي أن تكون المراقبة المفروضة على الصحافة العربية أشد وأقوى من تلك المفروضة على الصحافة العبرية. ومع أنه لم تكن هناك أنظمة خاصة بالصحافة العربية فقد طُبقت عليها الأنظمة بشدة وصرامة، مقارنة مع ما طبق على الصحافة العبرية. السياق الجديد للصراع الإسرائيلي الفلسطيني، ونظرة الأغلبية اليهودية للأقلية القومية العربية عامة على أنها تشكل تهديدا أمنيا، هما المبرران الوهميان لتشديد الرقابة على كل ما كان يُنشر باللغة العربية.⁸

7 نوسك وليمور، 1998، ص 3-362.

8 نويربرغر، 1998.

فرضت القوانين والأنظمة التي كان معمولاً بها في فترة الحكم العسكري (1948-1966) مضامين الخطاب الصحافي، ومدى انتشار الصحف، كما تحكمت بمدى بيع الصحف ووصولها إلى القراء. لقد تمتعت صحف المؤسسة الحاكمة، وبخاصة تلك التي كانت مرتبطة بحزب "مباي" والمؤسسات التي كان يسيطر عليها، بحرية واسعة في الوصول إلى جمهورها، كما تمتعت بدعم مالي واسع وسخي، وتمتع موظفوها بسهولة التنقل، وبخاصة المراسلون والموزعون منهم الذين كان ينبغي أن ينتقلوا من مكان إلى آخر في مناطق الحكم العسكري. من جهة أخرى فإن قيود قوانين الحكم العسكري وأنظمتها مسّت بعمل صحف المعارضة، ولا سيما الصحف الشيوعية، وصحف جماعة "الأرض"⁹، كما مسّت إلى حد ما بالصحف الصادرة عن حزب "مبام" باللغة العربية، إذ فرضت أنظمة الحكم العسكري قيوداً وعراقيل على عمل المراسلين اليومي فيما يتعلق بجمع المعلومات، وعلى طباعة الصحف، وعلى توزيعها وإيصالها إلى طبقات القراء الممكنة (توزيع جريدة اليوم، مثلاً، على أعضاء نقابة المعلمين، أو على أعضاء اتحادات النقابات المهنية "الهستدروت"). أما الصحف التي عبرت عن احتجاجها على هذه القيود (صحف الحزب الشيوعي، ونشريات جماعة "الأرض"، وإلى حد ما صحف "مبام" الصادرة باللغة العربية أيضاً) فقد لوحقت وفرضت عراقيل وصعوبات على توزيعها.

كانت صحيفة **الاتحاد** الصحيفة العربية الأولى التي عانت من ضربات الرقيب في فترتين مختلفتين: فترة الانتداب وفترة إسرائيل. ففي شهر كانون الثاني 1948 أغلق البريطانيون الصحيفة إغلاقاً نهائياً بتهمة التحريض. وكانت الصحيفة حينئذٍ لسان حال عصابة التحرر الوطني. وفي شهر تشرين الأول، أي بعد بضعة أشهر على إعادة صدورها كلسان حال الحزب الشيوعي الإسرائيلي استخدم وزير الداخلية صلاحيته بموجب المادة 19 (2 "أ") من قانون الصحافة الانتدابي وأغلق الصحيفة لفترة قصيرة.¹⁰

من المفارقات اللافتة أنّ **الاتحاد** عوملت كمعاملة الصحيفة العربية **قول هعام**. فقد نُشر في الصحيفتين مقال احتج على نية الحكومة، كما ورد في صحيفة أخرى، إرسال مئات آلاف الجنود

9 جماعة "الأرض": هي جماعة قومية عربية بدأت نشاطها عام 1958 كجمعية ثقافية، إلا أنّ محكمة العدل العليا منعتها من المشاركة، كحزب سياسي، في انتخابات الكنيست لعام 1965، كما أخرجت خارج القانون ووضع بعض نشاطها رهن الاعتقال وسجنوا لفترات طويلة.

10 شتندل، 1992، ص 368.

في الحرب التي تديرها الولايات المتحدة ضد كوريا الشمالية الشيوعية. ففي كلمة هيئة التحرير المنشورة في **قول هعام**، والتي تُرجمت إلى العربية، شن محرر الصحيفة هجوما عنيفا على الدعم الذي تقدمه حكومة إسرائيل للولايات المتحدة في حربها ضد كوريا، لم يخلُ من التعبيرات الشيوعية.¹¹

ردًا على ذلك أمر وزير الداخلية يسرائيل روكاح بإغلاق الصحفتين لمدة خمسة عشر يوما بدعوى نشرهما ما يمكن أن يشكل خطرا على سلامة الجمهور.¹² لم يقبل محررا الصحفتين بالقرار وطلبا دعما من محكمة العدل العليا. وفي قرار الحكم في القضية التي حملت اسم "صحيفة قول هعام ضد وزير الداخلية"، الذي أصبح فيما بعد حجر أساس في حرية التعبير في إسرائيل، (محكمة العدل العليا 73/53)، قبل القاضي شمعون أغرانان ادعاءات الملتزمين وأكد أنّ الأسلوب الذي اعتمدته الصحفتان كان حادا وانفعاليا ومهينا أيضا، ومع ذلك لا يجوز تقييد حرية تعبير الصحيفة نظرا لعدم وجود "احتمالية أكيدة" (Probability)، خلافاً لـ "الميل الأكيد" (bare tendency) بأن استخدام حرية التعبير في هذه الحالة سيتسبب بخطر على سلامة الجمهور. "اختبار الاحتمال الأكيد" أصبح اختبارا حاسما في القضاء الإسرائيلي في الصدام بين حرية التعبير والحقوق الأخرى. كما ساهم قرار الحكم في توسيع حرية التعبير في إسرائيل.¹³

تبين فيما بعد أنّ قرار المحكمة العليا ضمن حقوقا لوسائل الإعلام الواقعة خارج الإجماع القومي في دولة إسرائيل، بما فيها **الاتحاد**. وبفضل محكمة العدل العليا تحولت هذه الصحيفة الشيوعية إلى ناطقة باسم الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل ومدافعة عن ثوابتها. هكذا كانت **الاتحاد** الصحيفة الوحيدة تقريبا من بين وسائل الإعلام العربية التي جرّوت على معالجة قضية مذبحة كفر قاسم، وتعقبت على الدوام مجريات محاكمة المتورطين فيها.¹⁴

كانت قضية نشرة جماعة "الأرض"، ذات التوجه القومي العربي، علامة فارقة أخرى في العلاقات بين الرقابة والصحافة العربية. لقد درجت هذه الجماعة المعارضة، من حين لآخر، مثلما فعل

11 الاتحاد، 14.4.1953.

12 شتندل، 1992، ص368.

13 المصدر السابق، ص 369.

14 كيهها، 2000.

الحزب الشيوعي، بل أكثر، على اختبار حدود حرية التعبير في دولة إسرائيل (كبها وكاسبي، 2017، ص 50). صحيح أنّ التعريف الذي أطلق على هذه الجماعة عند إنشائها هو "جمعية ثقافية"، غير أنّ السلطات رفضت منحها ترخيصاً بإصدار صحيفة خاصة، والسبب كما يبدو هو دعمها غير المحدود لجمال عبد الناصر وللفكر القومي العربي، كما سنبين ذلك لاحقاً.¹⁵

تجسد مسألة تعامل الرقابة مع الصحافة المكتوبة باللغة العربية في عهد الحكم العسكري مدى تعقيدات العلاقة بين دولة إسرائيل ومؤسساتها من جهة، وبين الأقلية القومية العربية الفلسطينية من جهة أخرى. المصادمات والاحتكاكات التي حدثت بين الرقابة والصحف العربية هي التي رسمت طبيعة تعامل تلك الصحف مع الرقيب، غير أنها تدل بوضوح على تعامل الرقيب المتباين مع الصحف الصادرة باللغة العربية، ولا سيما تلك الصادرة عن جهات تمثل المواطنين العرب. ومع ذلك ينبغي التأكيد على أنه رغم الصعوبات التي وضعتها الرقابة في طريقها، والقيود النابعة من سياسة الحكم العسكري، نجحت صحف المعارضة إلى حد كبير، ولا سيما الصحف الشيوعية ونشرات جماعة "الأرض"، في القيام بمهمتين أساسيتين: تزويد جمهورها بالمعلومات، وإن كانت جزئية جداً، ونقل الرسائل الأساسية الضرورية إليه لبلورة مواقفه.

الصحافة الملتزمة بالدعاية: مع انتهاء حرب الـ 1948-1949، وتوقف المعارك المسلحة بين إسرائيل والدول العربية، اندلعت حرب كلامية بين هذه الأطراف. وقد جند كل طرف إلى جانبه خيرة القوى والوسائل لآلة الدعاية، وفي ضمنها الصحف والمحطات الإذاعية. ولم يتجاوز هذا التجنيد العام الصحف الصادرة في البلاد باللغة العربية، ولا سيما تلك التابعة للمؤسسة الحاكمة، التي كان ينبغي أن تواجه الدعاية الصحفية المنتشرة في المنطقة، وبخاصة تلك الصادرة عن آلة الصحافة الناصرية الضخمة، التي وُجّهت لجميع أنحاء المنطقة، بما فيها إسرائيل. صدرت التوجيهات للصحف الصادرة باللغة العربية، وللبرامج الإذاعية التي كانت تبثها دار الإذاعة الإسرائيلية باللغة العربية، لتنفيذ دعاية الطرف الآخر والرد على مطلقها وناشريها.

تعتبر جريدة اليوم، التي كانت تصدر في يافا بدعم من المؤسسة الحاكمة، أبرز تلك الصحف وأكثرها تمثيلاً، وستنطرق إليها لاحقاً. تمتعت جريدة اليوم باحتكار شبه كامل للعمل الصحفي، لأنها ظلت طوال قرابة عشرين عاماً الجريدة اليومية الوحيدة الصادرة باللغة العربية. وقد سعت

الجريدة في بداياتها إلى بلورة عالم مصطلحات الأقلية العربية عقب حرب عام 1948، ولا سيما تلك المصطلحات المتعلقة بالديمقراطية وحدود حرية التعبير.

عشية الانتخابات للمجلس التأسيسي للدولة بدأ الصحفيون العاملون في صحف النظام يوضحون لجمهور القراء العرب "ماهية الديمقراطية الإسرائيلية"، والفوارق بين إسرائيل والعالم العربي في هذا المجال. كما أوضحوا لهم حقوقهم كمواطنين في الدولة الجديدة، وشجعوهم على التعبير عن آرائهم من على صفحات جرائدهم. ولكن عندما حاول القراء ممارسة حقوق التعبير قوبلوا بحملة توعية ووعظ مكثفة من مراسلي الجريدة.

هكذا حدث مع المواطن يوسف نخلة من مدينة الناصرة الذي أرسل برسالة إلى هيئة تحرير الجريدة تطرق فيها إلى موقف المواطنين العرب من الانتخابات الوشيكة. وكان نخلة ذئل رسالته بعدد من الأسئلة المتعلقة بمكانة المواطنين العرب في الدولة، وحكم الأشخاص الذين لن يشاركوا في الانتخابات، وهل ستعاقبهم الحكومة أم لا.¹⁶ كان رد هيئة تحرير الجريدة غريباً دلاً على التوجه الدعائي الخفي. لم تر الصحيفة نشر النص الكامل للرسالة، واكتفت بنشر ردود على بعض الأسئلة التي طرحها القارئ في ملحق رسالته، أما تفسيرهم لذلك فيصلح فيه القول "عذر أقبح من ذنب"، حيث يقولون: "لأن الرسالة تضمنت ملاحظات ناقدة قاسية موجهة لأحزاب وجهات سياسية مختلفة، ولأننا جريدة مستقلة عامة ولسنا جريدة حزبية، فقد رأينا من المناسب عدم نشر الرسالة والاكتفاء بالرد على جزء من الأسئلة التي وُجّهت إلينا".¹⁷

حظي رد هيئة تحرير الجريدة على ملحق الأسئلة المذكور بردود مفصلة أفردت لها كلمتان لهيئة التحرير في عدين متتاليين، وفي نهاية الكلمة الثانية التلخيصية استغل كاتب كلمة هيئة التحرير الفرصة ليختتم كلامه بنصيحة يوجهها إلى المواطنين العرب في إسرائيل ويقول فيها: "على العرب أن ينسوا ترسبات الماضي الكثيرة وينخرطوا في دولة إسرائيل انخرطاً صادقاً حقيقياً، وتعتبر المشاركة في الانتخابات الوشيكة الفرصة الحقيقية الأولى للبدء في عملية الانخراط".¹⁸

16 اليوم، 1.6.1949

17 المصدر السابق

18 اليوم، 3.6.1949

على العموم، يمكن تصنيف الصحف "الصادرة عن جهات وحركات سياسية"، التي صدرت في تلك السنوات، ضمن مجموعتين أساسيتين بموجب ارتباطها بالأحزاب الصهيونية، أو بالأحزاب والجماعات غير الصهيونية (الحزب الشيوعي، جماعة "الأرض"، والقوة الجديدة):

الصحف الصادرة عن الأحزاب الصهيونية

كان الهدف الأساسي من إصدار تلك الصحف هو بلورة الرأي العام وتوجيهه لدى قراء اللغة العربية، ولا سيما في أوساط المواطنين العرب، بالإضافة إلى عدد لا يستهان به من المهاجرين اليهود الجدد، الذين قدموا من البلدان العربية وأمضوا معظم سنوات تلك الفترة في مخيمات تعاني من أقسى الظروف.

صحف حزب "مباي" وما دار في فلكه

نظراً لكونه حزب السلطة المسيطر على مؤسسات الدولة وعلى العديد من المؤسسات التي تعاملت مع المواطنين الناطقين بالعربية، كان حزب "مباي" هو المبادر إلى إصدار أكبر عدد من الصحف في تلك الفترة. كان ارتباط الصحف بالحزب الحاكم مكشوفاً علنياً (حقيقة الأمر، الوطن، الهدف، وكلمة المرأة)، وكان في حالات أخرى مبطناً خفياً (كما بالنسبة لـ اليوم، العالم المصور، والأخبار)، وانعكس ذلك من خلال سياسة النشر المؤيدة لحزب "مباي" مقابل الدعم الاقتصادي والتسهيلات من الحزب الحاكم وأذرعته. لقد اعتمد المحررون والمراسلون على "مباي" اعتماداً كلياً وانصاعوا لتوجيهات الحزب.

يومية "اليوم" (1948-1968):

يمكن القول إن أبرز المنشورات "الصادرة عن أذرعة النظام" في تلك السنوات هي يومية اليوم، ولذلك فهي تستحق نقاشاً مفصلاً. تأسست هذه الجريدة في يافا في شهر تشرين الأول من عام 1948 على أنقاض جريدة فلسطين الفلسطينية التي توقفت عن الصدور، كما سبق، قبل بضعة أسابيع من احتلال يافا في أيار من عام 1948. وقد استخدمت جريدة اليوم مكاتب جريدة فلسطين ومطابعها ومعدات¹⁹.

19 للمزيد من التفاصيل انظر: كيبها وكسبي، 2017، ص 141-161.

كان المستشرق ميخائيل أساف هو رئيس تحرير الجريدة أغلب سنوات صدورها (باستثناء السنوات 1959-1966 التي أشغل فيها نسيم رجوان هذا المنصب)، أما سكرتير التحرير فكان توفيق (طوبيا) شמוש (1913-1983). من الناحية الرسمية كانت جمعية "الثقافة" هي ناشر الجريدة، فيما انتقلت ملكيتها في عام 1959 إلى جمعية "اليوم" المحسوبة على نقابة العمال العامة (الهستدروت).

تبنت الجريدة اليومية الجديدة الخط الإعلامي التابع للمؤسسة الحاكمة، وتجسد ذلك من خلال محاولتها تجميل صورة الدولة الفتية، وتصويرها وكأنها إنتاج ديمقراطي نموذجي في محيط من الأنظمة الدكتاتورية، وتنمية شرعية الدولة في أنظار الأقلية العربية. بهذه اللهجة حاول عوفاديا ليقي (مراسل "اليوم" في منطقة عكا) أن يسوّق الحكم العسكري على أنه ظاهرة إيجابية جاءت لخدمة قضايا المواطنين العرب.²⁰

على الرغم من اللهجة الدعائية للجريدة فقد حرص محرروها على السماح للقراء بتوجيه انتقاداتهم المتعلقة بأداء أجهزة السلطة، في إطار الزاوية الشعبية التي حملت اسم "المنبر الحر". كان ذلك، إلى حد كبير، أشبه بصمام ضغط خاضع للتحكم، وقد أحس محررو الصحيفة في أكثر من مرة أنّ عليهم الرد على انتقادات القراء، فرسّخوا بذلك صورة الجريدة في أنظار القراء كبوق للسلطة. هكذا فعل ميخائيل أساف عندما رد على مقال كتبه وديع إقديس، مراسل الجريدة في يافا، في حزيران 1950، شكاه فيه من الضائقة التي يعيشها المواطنون العرب ولا سيما سكان يافا. ويدل أسلوب رد أساف ومضمونه ليس على الخط الإعلامي الرسمي فقط -وكان المواطنين العرب يتمتعون بالديمقراطية الإسرائيلية- بل يدلان على التوجه المتعالي أيضاً، وكأن المتحدث وصّي يتعامل بأستاذية مع عموم الأقلية العربية في تلك الفترة.²¹

يبدو أنّ المحرر أراد أن يكون مراسلو الجريدة العرب في المناطق المختلفة ممثلين لجريدة المؤسسة الحاكمة بين السكان العرب، وليس العكس. وهكذا فإن غالبية المراسلين استوعبوا التوقعات منهم فلعبوا، في إطار عملهم الصحافي، دور القناة التي نقلت الشكاوى والطلبات إلى السلطات وبالعكس. يبدو أنّ الجمهور أيضاً رأى فيهم ممثلين عن السلطات فأكثر من الاستعانة بهم لترتيب

20 اليوم، 24.5.1950.

21 اليوم، 1.6.1950.

الأمر اليومية. لم تكن مهمة أولئك الصحفيين سهلة على الإطلاق. فمن جهة كان عليهم الإخبار عن "إنجازات" المواطنين العرب في الدولة، ومن جهة أخرى كان عليهم لعب دور "الوسطاء" بين السلطات والمواطنين. خلقت هذه المهمة المزدوجة صعوبة كبيرة أمام الصحفيين الذين كانوا في بعض الأحيان يفتتحون مقالاتهم بكيل المديح لـ "الازدهار" و "الرفاه" اللذين يتمتع بهما المواطنون العرب بدلا من توجيه "النقد البناء" للوضع التعيس. ففي مستهل العام 1958 كتب إيليا مباريكي، مراسل الجريدة في شفاعمرو، يقول: "استقبلت شفا عمرو العام الجديد بفرح وسرور، لأنه مع غياب آخر أيام العام الماضي بدأت الأضواء تشع في شوارع المدينة من أعمدة الكهرباء التي نصبته شركة الكهرباء خلال فترة قصيرة جدا وإبراز لا تعرف الكلل".²² (اليوم، 14.1.1958). ولكنه أنهى تقريره بالعنوان الهامشي "لفت نظر" قال في سياقه: "إن وضع الشوارع الرئيسية في شفا عمرو بات سيئا جدا، فالحفر والشقوق فيها اتسعت، وأود بهذا لفت نظر أعضاء المجلس البلدي إلى الحاجة الماسة لإصلاح الشوارع التي تحتاج إلى عناية خاصة".²³

تطلب التوجه الدعائي الذي انتهجته جريدة اليوم إجراء نقاش مع الحيز المحيط بدولة إسرائيل ومع وسائل إعلامه. لقد سعى هذا التوجه إلى التأكيد على خصوصية إسرائيل في المنطقة ككيان ديمقراطي تقدمي مقارنة مع الأنظمة الحاكمة في الدول المجاورة، وهي، برأي مصممي هذا التوجه، أنظمة استبدادية تجر الولايات والكوارث والعوز على مواطنيها. قوي هذا التوجه بقيادة نسيم رجوان (محرر الجريدة في الأعوام 1959-1966). فالافتتاحيات التي كتبها رجوان (باسم أمنون برتور أحيانا) تناولت بشكل خاص تحليل الصراع العربي الإسرائيلي وإبراز إسرائيل "كدولة ديمقراطية وحيدة في المنطقة". ففي مقال يلخص أحداث عام 1960، كان قد كتبه في مطلع كانون الثاني من عام 1961، قال رجوان: "لم يحدث في العالم العربي خلال العام 1960 شيء إيجابي يستحق الذكر".²⁴ وأكثر رجوان في افتتاحيات أخرى من الاستخفاف بالفكر القومي العربي وبقائد هذا الفكر حينذاك، الرئيس المصري جمال عبد الناصر، ولكن على الرغم من الهجمات العنيفة التي شنّها على دول الجوار وعلى حكامها وأنظمتها فقد أتبع رجوان سياسة "التعريب" في الجريدة، حيث عين لنفسه نائب رئيس تحرير عربيا (صباحي يونس من قرية

22 اليوم، 14.1.1958.

23 المصدر السابق.

24 اليوم، 1.6.1961.

عرعة في المثلث الشمالي) وعين في الجريدة صحفيين عربيين آخرين. كما وسّعت شبكة المراسلين العرب، وحسّنت ظروف تشغيلهم، وذلك بعد أن تلقوا دورات تأهيل مكثفة.

الأمر اللافت هو أنه حتى دخول رجوان إلى الجريدة كمحرر كانت جريدة اليوم تتجاهل ضائقة سكان المعسكرات اليهودية من المهاجرين الجدد، على الرغم من أنّ بعضاً منهم كانوا يعملون في الجريدة. لم يكن بوسع رجوان -بسبب السياسة التي رسمها ميخائيل أساف كما يبدو- توجيه الانتقادات في جريدته لسياسة استيعاب المهاجرين الجدد من البلدان العربية، لذا فعل ذلك عبر سلسلة مقالات كتبها في "جيروزاليم بوست"، ويبدو أنه لهذا السبب أُقيل من تحرير جريدة اليوم عام 1966. رأت صحيفة **بمعرخا**، التي صدرت عن "لجنة طائفة اليهود السفارديم" (الشرقيون)، أنّ "أصحاب الهيمنة الأشكناز" (الغربيون) هم الذين "بدعوا باللغظ والكلام العلني حول الخطر المحدق بمكانتهم وسلطتهم نتيجة ما ينشره السيد رجوان، ولذلك رأوا من الضروري اتخاذ خطوات عاجلة لإجبار السيد رجوان على وقف كتابتها".²⁵

على الرغم من الصورة التي تكونت لجريدة اليوم في نظر جمهور القراء، كجريدة صادرة عن المؤسسة الحاكمة، فقد قدمت هذه الجريدة إسهاماً هاماً، كصحيفة يومية وحيدة طوال عشرين عاماً، في مجالين أساسيين: الأول هو أنّ الجريدة طوّرت لغة الكتابة الصحفية باللغة العربية، ومثلت البيت الدافئ الذي نشأ فيه المثقفون الجدد من بين المواطنين العرب في إسرائيل.²⁶ والثاني هو أنه على الرغم من كل الضرورات فقد أسهمت الجريدة في المحافظة على العلاقات الثقافية مع المحيط الثقافي العربي، وذلك في طريقتين على الأقل: الأولى هي من خلال دمج الكتاب والصحفيين اليهود القادمين من البلدان العربية، الذين كانت لبعضهم تجربة غنية في مجال الكتابة الصحفية والأدبية في بلدانهم الأصلية (وخاصة في العراق ومصر). وما من شك في أنّ هذه التجربة أغنت النشاط الصحفي باللغة العربية في بلدنا، الذي عانى من ضربة قاصمة نتيجة اقتلاع المثقفين الفلسطينيين من ديارهم عام 1948. والثانية هي أنّ الصحيفة شكلت منبراً للنقاشات، وبخاصة

25 **بمعرخا**، العام السادس، العدد 14.9.1966.

26 بدأ غالبية الأدباء والشعراء والمربين والأكاديميين البارزين في الوسط العربي مشوار حياتهم ككتاب أو مراسلين في صحف **اليوم** و**الأنباء** و**حقيقة الأمر**. نذكر من الأدباء والشعراء: سميح القاسم، محمود درويش، محمد علي طه، سالم جبران، فاروق مواسي، وميشيل حداد. ومن المربين: رسمي بياضي، صبحي يونس، لطف منصور ونجيب نبواني. ومن الأكاديميين: بطرس أبو مئة، محمود عباسي وسليمان جبران.

في ملحقاتها الأدبية والثقافية، للتداول في قضايا الثقافة في المنطقة، وطرح أعمال الأدباء والكتاب من البلدان العربية المجاورة. وقد أسهمت هذه النقاشات في توطيد العلاقات الثقافية بين العرب في البلاد والثقافة الإقليمية، فحالت بذلك دون انصهار العرب في بوتقة الثقافة اليهودية في الدولة.

صحف أخرى "صادرة عن المؤسسة الحاكمة"

أسبوعية **حقيقة الأمر** بدأت تصدر عن "الهستدروت" منذ سنة 1937، في فترة ذروة الثورة العربية الفلسطينية (1936-1939). كان ينبغي أن تعالج هذه الجريدة بالأساس قضايا العمال والنقابات المهنية، إلا أنّ الافتتاحيات التي كان يكتبها المحرر المستشرق ميخائيل أساف كانت تتضمن من حين لآخر مضامين سياسية. أدخلت بعد قيام الدولة تحسينات وتطويرات على الجريدة وانضمّ إلى هيئة تحريرها توفيق (طوبيا) شמוש (وهو من أصل سوري) الذي كان قد عمل سكرتيراً لتحرير اليوم أيضاً. وفي آذار 1950 وصفت نشرة صدرت عن "مبام"، جريدة **حقيقة الأمر** بالقول:

حقيقة الأمر هي جريدة الـ"هستدروت" الأسبوعية، تصدر في تل أبيب بأربع صفحات بحجم "عل همشمار"، وتوزع بالمجان... وتعتبر بوقاً واضحاً لـ"مباي" مع أنّ هيئة تحريرها حذرة جداً وتعمل بحيث لا يسهل "ضبطها متلبسة"، إلا أنّ كل تحليلاتها وكتاباتاتها هي حول نقاء مفاهيم حزب "مباي" ومواقفه، مع إجراء نقاش علني أو خفي في أحيان كثيرة مع "مبام". اعترض حزب "مباي" بشدة، طوال سنين كثيرة، على مشاركة المعارضة في "الهستدروت" في تحرير الأسبوعية العربية الصادرة عن "الهستدروت"، فبقيت بمثابة ملك خاص لـ"مباي" وحده.²⁷

كان عمانوئيل كولوفيتس (المستول عن جهاز التعليم العربي في وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية لسنوات عديدة) شريكاً في هذا الرأي، وقد عبر عن موقفه في مقال مطول فصل فيه وظيفة جريدة **حقيقة الأمر** بقوله:

تصدر نقابة العمال العامة - الهستدروت، منذ أربع عشرة سنة، أسبوعية عربية مصورة مؤلفة من أربع صفحات كبيرة. عندما تأسست الجريدة كانت هناك حاجة، في أرض إسرائيل الانتدابية،

27 نشرة "مبام" رقم "7"، 1.3.1950.

التي كان يمزقها المرصون من الداخل والخارج، لنشر أخبار ذات مصداقية حول السكان العبريين، ونواياهم وتطلعاتهم، وممارساتهم وآمالهم... ومع قيام دولة إسرائيل تغيرت الظروف الخارجية دفعة واحدة من النقيض إلى النقيض. تحول السكان العبريون دفعة واحدة إلى شعب الدولة المسيطر، أما السكان العرب وطبقة العمال المنظمين منهم فتحولوا بين عشية وضحاها إلى أقلية تعاني. هذا التحول المحزن والفجائي يضع أمام "حقيقة الأمر" مهام جديدة كلياً. يجب أن تشرح الجريدة الآن للأقلية التي تعاني ماهية الظروف التي خلقت معاناتها. كما يجب أن تشرح لها نوايا الحكومة في كل ميادين الحياة وليس فقط في ميدان النقابات المهنية والحرب التي يخوضها العمال، بما في ذلك نوايا الحكومة تجاههم وتجاه الأقلية القومية بكل أفرادها.²⁸

يرى كوبلوفيتش أنّ الجريدة لم تنجح في مهامها المفصلة أعلاه، لأن "محرريها لا يتماثلون مع قرائهم تماثلاً تاماً. إنهم يقدمون لهم تفسيرات من الخارج، وبلغة متوترة أحياناً. ويتولد لدى القارئ انطباع بأن هذا كلام دعائي. فماذا يكون رد فعله؟ يتوقف عن قراءته".²⁹

على الرغم من هذه الانتقادات داومت الجريدة على الصدور وتعزيز مكانتها، وانضم موظفون عرب جدد إلى هيئة تحريرها، منهم: عرفان أبو حمد، رسمي بيادسة، وخلييل غميص. هكذا بدأت الجريدة تبدي اهتماماً زائداً بما يجري في أوساط المواطنين العرب، بل سعت إلى توجيه النشاط الثقافي الذي يشهده الوسط العربي. بدأت الجريدة في عام 1953 بنشر برنامج أسبوعي حول المحاضرات التي ستلقى، والأفلام التي ستُبث، والحلقات الأدبية التي ستُنظم في مختلف التجمعات السكانية العربية في المثلث والجليل. وفي عام 1957 بدأت الجريدة تصدر مجلة جديدة هي مجلة ملونة الغلاف. إن الميزة الهامة للجريدة هي أنّ أعدادها احتوت على صور كثيرة توثق بالتفصيل تاريخ الأقلية العربية في إسرائيل، ولا سيما فيما يتعلق بالتطور الحاصل في حياة هذا المجتمع منذ قيام الدولة. بعد قرابة 23 عاماً أغلقت الأسبوعية عام 1960، ويبدو أنّ سبب إغلاقها يعود إلى الصعوبات المالية التي واجهتها، وربما يعود إلى اعتبارات سياسية لدى قادة "الهستدروت" الذين لم يروا جدوى في مواصلة دعمها.

28 يديعوت أحرونوت، 23.3.1950.

29 المصدر السابق.

صدرت صحيفتان أخريان في تلك الفترة، بدأ للوهلة الأولى أنهما غير مرتبطتين ارتباطاً مباشراً ورسمياً بحزب السلطة، ولكنهما نفذتا سياسته وطبقتاها بشكل ما. هاتان الصحيفتان هما **الوسيط**، و**المصور**. بدأ صدور صحيفة **الوسيط**، مثلاً، في الناصرة في شهر حزيران من عام 1951. ناشر الصحيفة ومحررها المسئول هو داود عواد الخوري (وهو في الأصل من قرية معلول التي هُدمت عام 1948، وكان يقيم في الناصرة أثناء إصدار الصحيفة). ولكي تكون اسماً على مسمى سعت صحيفة **الوسيط** إلى لعب دور الوسيط بين الأقلية العربية وسلطات الدولة الحديثة. وقد جاء في افتتاحية عددها الأول:

إن لدى الأقليات القومية في العالم تطلعا أساسيا هو التطلع إلى تحسين علاقات شعبها مع الشعب الذي تعيش بين ظهرانيه. إن هذا التطلع، والحاجة إلى تحقيقه، بالنسبة لأبناء الأقلية العربية لا يقل عن تطلع الأقليات الأخرى في العالم. ولذلك تطلعت هذه الصحيفة (**الوسيط**) إلى لعب دور الطرف المساعد والفاعل بالنسبة للمواطنين العرب في طريقهم إلى تحقيق تطلعاتهم هذا.³⁰

فصل المحرر، في افتتاحية العدد المذكور من **الوسيط**، المراحل التي اتبعتها لإصدار الصحيفة (استشارة جهات من المؤسسة الرسمية، واستشارة جهات من جمهور هدف الصحيفة)، والصعوبات التي اعترضته قبل حصوله على الترخيص بإصدار الصحيفة (يقول إنه قدم طلباً في التاسع من تشرين الأول من عام 1948، وحصل على الموافقة بعد حوالي عامين ونصف، في التاسع من شهر نيسان من عام 1951).³¹

صحف "مبام"

كلمة "مبام" هي الأحرف الأولى من "حزب العمال الموحد". ولأسباب قيمية أيديولوجية رأى هذا الحزب أنّ من الضروري إصدار نشرات باللغة العربية أكثر من أي حزب آخر في السلطة. كان التعاون بين اليهود والعرب مبدأً أساسياً من مبادئ "مبام" كحزب ثنائي القومية وصهيوني، وهذا ما ميّزه عن جميع الأحزاب الصهيونية طوال عقود. على خلاف الأحزاب الأخرى دأب "مبام"،

30 الوسيط، العدد الأول، حزيران 1951.

31 المصدر السابق.

وبشكل علني، على تشكيل قائمة مختلطة من العرب واليهود المرشحين لانتخابات الكنيست.³² كان من الطبيعي أن يحتاج النشاط السياسي المختلط إلى وسائل إعلامية باللغتين العبرية والعربية. صحيح أن الصحيفة العبرية **عل همشمار** كانت تكثر من تقاريرها وأخبارها عن نشاط أعضاء الكنيست العرب في القائمة، إلا أن هؤلاء احتاجوا إلى جريدة بلغتهم، ولو لكي تكون حلقة الوصل بينهم وبين الناخبين العرب.

المرصاد

قام "هشومير هتسعر" ³³ ببعض المحاولات لإصدار نشرة باللغة العربية. بدأت تلك المحاولات قبل قيام الدولة، عندما أصدرت هذه المنظمة نشرة باللغة العربية تحمل الاسم **مشمار** ووزعت كملحق لجريدة **عل همشمار** العبرية. بعد قيام الدولة، وللتلبية الفورية للاحتياجات الإعلامية للناطقين بالعربية، بمن فيهم المهاجرون اليهود الجدد من البلدان الإسلامية، قرر حزب "مبام" إصدار طبعة عربية من **عل همشمار**. في عام 1952 قرر القسم العربي في "مبام" إصدار أسبوعية باللغة العربية تحمل الاسم **المرصاد**، وهي الترجمة العربية للاسم العبري **عل همشمار**. صاحبت إصدار النشرة العربية عقبات كثيرة، قيمية ولوجيستية. على الصعيد اللوجستي كانت هناك حاجة إلى ماكينة طباعة بالعربية قادرة على تحمل عبء إصدار جريدة أسبوعية. في أيلول 1948 كتب يوسف فاشيتس، المحرر التنفيذي للمحق **عل همشمار** بالعربية، لسكرتاريا الحزب رسالة فصل فيها هذه الصعوبات، وطالب بإبقاء مهمة طباعة النشرة بأيدي الدائرة العربية للحزب إلا أن جهود الإبقاء على الطباعة بأيدي "مبام" لم تؤت بنتيجة، ولذلك تأجل صدور الجريدة لفترة أخرى. لم تكن الصعوبات الفنية وحدها التي اعترضت إصدار جريدة "مبام" باللغة العربية، بل كانت هناك صعوبة في صياغة أنماط عمل وإعلام ملائمة للمواطنين العرب بعد قيام الدولة. برزت في مراحل إصدار الجريدة المختلفة عدة قسريات قيمية وحساسيات أيديولوجية، منها وجوب تصوير الخط السياسي لحزب "مبام" وكأنه طريق وسط بين "مباي" والحزب الشيوعي. من جهة كان يجب الاعتراض على سياسة الحزب الحاكم تجاه المواطنين العرب، ولا سيما في كل ما

32 فضل حزب "مباي"، ومثله فعلت بعض الأحزاب الصهيونية، تشجيع تشكيل "القوائم الموالية" العربية المرتبطة بالحزب الصهيوني. أطلق بعض الباحثين على هذه القوائم (نويبرغر، 1998، ص 86) اسم "قوائم الأقليات" وكانت تُشكل عادة عشية انطلاق المراكز الانتخابية المختلفة. وكانت في غالبيتها تقوم على علاقات المصالح بين نشطاء هذه القوائم والأحزاب التي قامت في ظلها ولا سيما الحزب الحاكم حينذاك، "مباي".

33 منظمة شبابية صهيونية نشأت في أوروبا وكانت فيما بعد النواة التي تشكل حولها حزب مبام.

يمس بالحكم العسكري، ومن جهة أخرى كان يجب الدعوة إلى انخراط المواطنين العرب في حياة الدولة، مع التأكيد على المركبات الثلاثة في أيديولوجيا "مبام" (صهيونية، اشتراكية وأخوة الشعوب)، التي برزت على رأس جريدته باللغتين. كان تسويق المركبين الأخيرين في أوساط المواطنين العرب أسهل بكثير من تسويق المركب الأول.

في البداية، ظهرت معضلة تتعلق بالإستراتيجية الصحيحة في إنتاج الجريدة المنشودة. ما هو الأفضل؟ السير في طريق "مباي" وإيكال العمل لمجموعة من المستشرقين الذين يجيدون اللغة العربية، ثم دمج الصحفيين العرب، أو الصحفيين اليهود القادمين من البلدان العربية دمجا تدريجيا، أم إيكال جلّ العمل لصحفيين عرب مثلما فعل الحزب الشيوعي؟ أخيرا تبنت سكرتاريا الحزب الخيار الأول، الذي يبدو أنه أثبت نفسه ولو بسبب النقص في الصحفيين العرب الجيدين الذين يعول عليهم.³⁴

إزاء هذه الضرورات لم يكن من قبيل الصدف أن تشهد الجريدة باللغة العربية تحولات وهزات قوية في شكلها وفي وتيرة صدورها. فقد صدرت أولا في مطلع عام 1952 كأسبوعية مؤلفة من أربع صفحات كبيرة. تضاعف عدد الصفحات في عام 1957، وفي مطلع عام 1961 أصبحت الجريدة يومية مؤلفة من أربع صفحات، لكنها لم تصمد بهذه الصورة أكثر من ثلاثة أشهر.³⁵ في مطلع عام 1967 تحولت الجريدة إلى فصلية تصدر مرة كل شهرين على شكل مجلة حجمها 24-32 صفحة. هذه الوتيرة المتغيرة تشهد على الضرورات المختلفة، بما فيها التغيرات الأيديولوجية والانتخابية الخاصة بـ"مبام"، والتي رافقت صدور الجريدة على مدار سنوات صدورها.

أدى تأكيد الجريدة على موضوع انخراط المواطنين العرب والكفاح من أجل تحقيق المساواة لهؤلاء المواطنين إلى إحداث تراجع كبير في عملية التأكيد والاهتمام في الجانب الفكري العقائدي وفي إبراز أهمية الفكر الاشتراكي، في حين كانت الجريدة في سنواتها الأولى تستعرض من وجهة نظر إيجابية

34 أُلقيت مهمة تحرير الجريدة في السنوات الأولى على المستشرق إلبعيرز بئري، فيما ركز يوسف فشتيس هيئة التحرير. بدأت الجريدة في النصف الثاني من سنوات الخمسين تستوعب بعض الصحفيين الشباب العرب، وفي عام 1957 عُيّن عبد العزيز الزعبي محررا مسؤولا حتى عام 1965، حيث عُيّن في هذا المنصب إبراهيم شباط. كما كتب في الجريدة نشطاء من "مبام" ونشطاء عرب كأعضاء الكنيست رستم بستوني (1922-1994) ويوسف خميس، وشعراء مثل راشد حسين (1936-1976) وجورج نجيب خليل (1933-2001). بالإضافة إلى هؤلاء كتب في الجريدة يهود من أصول شرقية مثل لطيف دوري (1933-) ودافيد كوهين (1934-).

35 موريه، 1987.

جدا التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي وفي دول الكتلة الشرقية. أخذ الاهتمام الكبير بالفكر الشيوعي الماركسي يتراجع منذ أواسط الخمسينيات أو الستينيات، ولا سيما في أعقاب التقارب بين الاتحاد السوفييتي ومصر بقيادة جمال عبد الناصر، وفي المقابل ظهرت لهجة ناقدة تجاه الاتحاد السوفييتي وتطبيق المبادئ الاشتراكية. انعكس الخط الجديد من خلال سلسلة مقالات تحت عنوان "مفاهيم أساسية في الاشتراكية" كتبها يوسف تسبّان في المرصاد بين شهري تشرين الأول وكانون الأول من عام 1957، عبّر فيها عن انتقاداته لجوزيف ستالين الذي وُصف بالديكتاتور.³⁶ كما حاول الكاتب إعادة رسم حقيقة العلاقات بين "مبام" والاتحاد السوفييتي بروح الخطاب الذي كان دائرا حينها في أروقة الحزب.³⁷

انعكس توجه "مبام" التكاملي الأساسي من خلال جريدة **عل همشمار** باللغة العربية، التي حرصت على مخاطبة جمهوري قراء أساسيين، المواطنين العرب والمهاجرين الجدد اليهود الناطقين بالعربية. يبدو أنّ اثنين من بين مركبات أيديولوجيا "مبام" الثلاثة -الاشتراكية وأخوة الشعوب- تركا أثرا على سياسة النشر باللغة العبرية كما هو الحال باللغة العربية. وفي سعي منهم إلى إبراز وحدة المصير ركز كتاب الجريدة على قضيتين أساسيتين تسمان الشريحتين السكائيتين -العرب والمهاجرين اليهود من البلدان الإسلامية في سنوات الخمسين- هما قضيتا الحكم العسكري وقسوة العيش في معسكرات تجميع المهاجرين الجدد. تمتعت **المرصاد** كجريدة معارضة أيضًا، بهامش من الحرية في انتقاد سياسة الحكومة، ولا سيما تجاه الأقلية العربية. وكثيرا ما كانت لهجة المقالات المنشورة في الجريدة حادة في انتقاداتها، ربما بسبب الإجماع السياسي الواسع في تلك الأيام، مما جر نقدا معاكسا من كُتاب المقالات المنشورة في الصحف العبرية والصحف العربية. من هذه الناحية تكمن أهمية الجريدة في قدرتها على إثارة نقاش عام حول القضايا التي كانت مطروحة على جدول أعمال الأقلية العربية.

كان تجاهل المركب الأول، ألا وهو الصهيونية، ذا أهمية أكبر في التوجه إلى المواطنين العرب. تجنّد جميع الكتاب تقريبا، في مسألة ضائقة المواطنين العرب، لتوجيه الانتقاد لسياسة الحكومة التي تميز ضد هؤلاء المواطنين، وترفض رغبتهم في العيش بكرامة كمواطنين متساوي الحقوق.

36 المرصاد، 16.10.1957.

37 المرصاد، 31.10.1957.

حرصت الجريدة على تغطية نشاطات أعضاء الكنيسة اليهود عن قائمة "ميام" المؤيدة للمطالبة بإلغاء التمييز بحق المواطنين العرب. وكانت تنقل أخبار وفود المواطنين العرب الذين يأتون إلى الكنيسة بهدف إسماع مطالب المواطنين، وأخبار اللقاءات التي عقدتها تلك الوفود. ففي لقاء أجراه أحد هذه الوفود مع عضو الكنيسة إسحق بن أهرون، أبرزت الجريدة أقوال بن أهرون الذي قال: "عندي تعاطف عميق مع المطالب العادلة التي طرحها الوفد، وأنا أدرك جيدا مشاكل الجمهور العربي، وأعمل من أجل إزالة الفوارق التي ورثناها من الماضي، حتى يتسنى تحقيق المساواة والقضاء على الغبن الجاثم على صدور المواطنين العرب".³⁸

هَبَّ المستشرق أهرون كوهين لمساعدة زملائه الكتاب العرب في جريدة المرصاد، فكتب رسالة وجهها إلى هيئة التحرير عرض فيها المساهمة في مجمل الكلام الموجه ضد رجوان بفقرة من كتابه **إسرائيل والعالم العربي**، يقول فيها: "مصطلح (الأقليات) هو اصطلاح رسمي في إسرائيل جاء لتعريف السكان غير اليهود. يُستدل من هذا الاصطلاح وكأن العرب عبارة عن خليط من الطوائف الدينية، ولذلك فهو يثير غضب الجهات ذات الوعي القومي في الوسط العربي، التي ترى فيه تعبيرا عن سياسة (فرّق تسد) التي تنتهجها الحكومة الإسرائيلية. في الحقيقة أنه لا توجد جماعات قومية لغوية غير عربية في إسرائيل سوى الشركس (1500 نسمة)، والأرمن (زهاء ألف نسمة)، والبهائيين الفرس (قرابة 300 نسمة). يوجد في إسرائيل حوالي حوالي 3500 مسيحي غير شرقي. أما جميع غير اليهود في إسرائيل فهم عرب من الناحية القومية، مع أنهم ينقسمون إلى طوائف من حيث العقيدة الدينية والمذهبية (مسلمون، مسيحيون، دروز)".³⁹

دفع النقاش مع نسيم رجوان ببعض الكتاب أكثر من مرة إلى إعادة طرح القضايا المتعلقة بمسألة القومية، هكذا فعل نعيم مخول في سلسلة مقالات كتبها حول اللغة العربية وعدم استخدام السلطات لها على الرغم من كونها لغة رسمية. وكذلك فعل راشد حسين في مقالات تشدد على حق العرب في إسرائيل بالبحث في شؤون تخص هويتهم وعلاقاتهم مع أمتهم العربية.

أثارت مقالات نعيم مخول وراشد حسين، وغيرهما من الذين كانوا يكتبون بشكل عابر، أصداء وخطابا صحفيا غاضبا في الصحافة العبرية، وذلك على الرغم من تراجع اللهجة القومية كثيرا بعد

38 المصدر السابق.

39 أرشيف هشومير هتسعير، 17، 10، 95 (3).

خروج راشد حسين وتعيين إبراهيم شباط، في أواخر العام 1965، رئيساً للتحريك. اتبع إبراهيم شباط سياسة تكاملية فأكثر من المضامين الداعية إلى دمج العرب في حياة الدولة من خلال توجيه الانتقادات الأكثر اعتدالاً. أبرز ما ميز سياسته المعتدلة عشية حرب الأيام الستة هو سلسلة المقالات التي تتضمن انتقادات لمصر وزعيمها، وإبراز تماثل المواطنين العرب مع الدولة. هكذا نُشرت على غلاف العدد الصادر في أواخر أيار 1967 صور مواطنين عرب يتبرعون بالدم من أجل الدولة في محطات التبرع التي نُصبت في القرى والبلدات العربية. إلا أنّ الاعتدال الذي انتهجه إبراهيم شباط لم يرق للمؤسسة الرسمية، كما عبر عن ذلك، وليس صدفة، مراسل **دافار** للشؤون العربية، يوثيل دار، في مقال له تحت عنوان "هل هذه جريدة ناطقة باسم (مبام)؟": في مقاله يتحدث يوثيل دار، في كلام يبدو أشبه بشهادة ذاتية، عن أنه كان عضواً في تنظيم اجتمع في "بيتنا" في حيفا، ضم، كما يقول، رؤساء أقسام عربية ورجال جمهور يسمعون اللغة العربية. طالب هؤلاء بحظر توزيع أسبوعية "مبام"، وجريدة **هولام هزیه** باللغة العربية، وجريدة **الاتحاد**، بدعوى أنّ هذه الصحف تدعو باللغة العربية إلى كراهية إسرائيل. وبعد ذلك يلخص يوثيل دار كلامه فيقول: "ظننا أننا سنتلقى إجابة عما ورد هناك. إلا أننا قرأنا هناك، بدلا من الإجابة، وبما لا يدع مجالاً للشك، عبارة "موتوا بغيظكم"⁴⁰.

الفجر

لم تُغفل الصحفُ "الصادرة عن حركات وجهات سياسية" موضوعَ الأدب، ولو ظنا منها أنّ ذلك يساعد على خلق علاقات جيدة مع الأقلية العربية، ومن شأنه صرف الأنتظار عن الصراع، ولذلك لم يستطع حزب "مبام" التخلف عن الأحزاب الناشطة في الوسط العربي فحرص على إصدار مجلة شهرية أدبية خاصة به اكتسبت سمعة جيدة، ساهم في إكسابها إيها المحرر والخط السياسي المبطن في كتاباته. بدأت **الفجر** بالصدور في خريف 1958، ويبدو أنّ صدورها جاء ردّاً على النشاط الأدبي الذي قامت به الصحف التي تلقت الدعم من "مباي" والهستدروت، مثل **حقيقة الأمر** (تنقص وتيرة الصدور)، و**شهرية المجتمع** شبه المستقلة التي صدرت في الناصرة، والصحف التي تلقت الدعم من الحزب الشيوعي، مثل **الجديد والغد**.

40 المصدر السابق.

ترأس شهرية **الفجر** رستم البستوني، أول عضو كنيست عربي عن حزب "مبام". وكان راشد حسين محرر الزاوية الأدبية، بينما كان جورج نجيب خليل سكرتير هيئة التحرير. من حيث المضامين لوحظ تأثر الكتابة والأعمال الأدبية بالسياق التاريخي لتلك الأيام التي هيمن فيها الفكر القومي العربي بقيادة الرئيس المصري جمال عبد الناصر الذي انعكس في الوحدة بين سوريا ومصر في ربيع عام 1958.

تبني الكثيرون من الكتاب المفاهيم والتعبيرات القومية العربية، فامتدحوا العروبة في كتاباتهم. هكذا فعل جورج نجيب خليل في قصيدته "دفع العروبة" (**الفجر**، 2، تشرين الثاني 1958)، ومحمود درويش في قصيدته "ليلي الغريبة" (**الفجر**، 3، كانون الأول 1958). وحاول راشد حسين رد الانتقادات التي تحدثت عن الميول القومية لدى كتاب **الفجر** فكتب يقول: إن على من ينكر علينا التعبير عن آمنا وآمالنا، أن ينكر على بيالك وتشارنيخوفسكي أكثر قصائدهما القومية... إننا نحب أن نعرفوا عنا حبنا لقوميتنا وتجاوبنا مع آلام العالم العربي في التحرر والانتصار على الاستعمار وجنادب الاستعمار". (**الفجر**، 5، شباط 1959).

غير أن هذا الكلام وغيره مما كتب بعد ذلك، كالخط الناصري الواضح في أعمال أخرى، لم يرق لأذان بعض القيمين على العلاقة بين "مبام" والوسط العربي، وعلى رأسهم إلبعيزر بئيري، الذين لم يستطيعوا تجاهل الآثار السياسية للمجلة الأدبية العربية. عبر بئيري عن استيائه من مضامين مجلة **الفجر** في رسائل احتجاج بعث بها إلى قادة الحزب، بل ترجم مقاطع مختارة من المقالات والقصص القصيرة التي بدا له أنها تتناقض مع خط الحزب. تمكن مؤيدو المجلة في البداية من صد انتقادات بئيري، وأقنعوا قادة الحزب بمواصلة إصدار المجلة.

أدت هذه الانتقادات، والصعوبات الأخرى، في نهاية المطاف إلى وقف صدور المجلة في خريف 1962. يبدو أن إصداري "مبام" وقّرا حرية تعبير واسعة أمام الآراء القومية الدفينة لدى أبناء القومية العربية، وربما لهذا السبب "حافظت الجريدتان، ولا سيما **الفجر**، على تفوق نوعي بالمقارنة مع صحف المؤسسة الرسمية الأخرى، ويُعزى كثير من ذلك التفوق إلى تجنيد المثقفين المحسوبين على الصف الأول، مثل راشد حسين، ونعيم مخول، وفوزي الأسمر، للكتابة فيهما. لم

يُخف هؤلاء المثقفون آراءهم القومية، ويبدو أنّ ذلك ساهم في زيادة شعبية الجريدة الاشتراكية في أوساط المثقفين العرب.⁴¹

الصحف الصادرة عن الحزب الشيوعي

عرّف الحزب الشيوعي الإسرائيلي نفسه، مثلما فعل حزب "مبام"، وربما أكثر منه، على أنه حزب ثنائي القومية، ولذلك حرص على إصدار صحفه باللغتين العربية والعبرية على حد سواء، لكن بإيلاء الصحف العربية اهتمامًا خاصًا. إن منح اهتمام أكبر للصحف باعتبارها نظامًا فكريًا ومنصة حية نجم، كما يبدو، عن توجه الحزب الشيوعي الذي حيل بينه وبين وسائل الإعلام الشعبية، وكجزء من التقاليد الشيوعية بشكل عام (كبها وكاسبي، 2017، ص 48). صحيح أنّ الحزب الشيوعي أصدر عددًا من الإصدارات باللغتين العربية والعبرية، غير أنّ الاتحاد كانت ولا زالت زبدة الصحف الشيوعية في إسرائيل باللغة العربية.

كما سبق فإن الصحيفة الشيوعية الأهم والأكثر انضباطًا ومداومة على الصدور باللغة العربية هي **الاتحاد**، التي بدأ صدورها منذ عهد الانتداب، في أيار 1944، كلسان حال "عصبة التحرر الوطني". وفي كانون الثاني 1948 أغلقت سلطات الانتداب البريطاني الجريدة، ثم عادت إلى الصدور في تشرين الأول من عام 1948 كناطقة بلسان الحزب الشيوعي الإسرائيلي. استفادت الصحيفة من بقاء غالبية المثقفين الشيوعيين في البلاد فلم تتضرر نتيجة أحداث حرب عام 1948. بقي كبار كتّاب **الاتحاد** قبل الحرب، مثل إميل حبيبي (1921-1996)، وإميل توما (1919-1987)، وصليبا خميس (1924-1994)، وعصام العباسي (1924-1998) يتحملون عبء الكتابة فيها، ثم انضم إليهم في مطلع الخمسينيات كتاب يهود من أصل شرقي (عراقي بالأساس)، مثل سامي ميخائيل (1932-) وموسى حوري (1921).

إن كون غالبية العاملين في **الاتحاد** وكتابها من العرب، وخطها السياسي المعارض لسياسة الحكم العسكري، ساهما كما يبدو في زيادة شعبية الصحيفة في أوساط القراء العرب، حتى بين الذين لم يتماثلوا مع خطها السياسي.

41 كبها وكاسبي، 2017، ص 144.

على الرغم من الصبغة الشيوعية التي لم تظهر لغالبية الجمهور العربي فقد لعبت صحيفة **الاتحاد**، والصحف الشيوعية الأخرى، دورا حاسما في بلورة الأسس الثقافية الجديدة للأقلية العربية في إسرائيل. كانت تلك الصحف هي الوحيدة المرخصة والشرعية، التي شكلت بديلا للصحف "الصادرة عن" ونشرت انتقادات متتابعة وحادة ضد السياسة العامة التي تميز بحق الأقلية العربية على خلفية قومية، وضد نظام الحكم العسكري على وجه الخصوص.⁴²

على غرار **المرصدا**، وربما من أجل منافستها، أكثر الصحف من تناول قضية معسكرات تسكين المهاجرين الجدد، بل خصصت لهذه الظاهرة زاوية ثابتة أطلقت عليها اسم "المعابر- وصمة عار في جبين النظام وبؤرة من بؤر الكفاح من أجل غد أفضل". كتب في هذه الزاوية موسى حوري، ومنشيه خليفة، وإبراهيم دبي، ونوري شاشا. حتى أولئك الذين كتبوا أعمالا أدبية كتبوا أعمالا تصف المعاناة في تلك المعسكرات (المعابر). هكذا فعل شمعون بلاص في قصته "اعتقال يوسف".⁴³ لكن سامي ميخائيل، الذي كان في حينه عضوا في هيئة تحرير الصحيفة (1953-1957)، كان أكثر تميزا في هذا المجال، وقّع سامي ميخائيل كتاباته باسم مستعار هو "سمير ماردي"، ووصف فيها حياة المهاجرين الجدد في معسكرات التوطين المؤقتة على أنها حياة بؤس وشقاء، فقد وصف معسكر التوطين في بيتاح تكفا، مثلا، وقال: "إن لسعة واحدة من بعوض الليل كافية لتسوية النظريات العوجاء"،⁴⁴ ووصف المهاجرين الجدد في برديس حنة كـ "أناس كتب عليهم الموت جوعا". بالإضافة إلى أوصاف المعاناة والشقاء أشار سامي ميخائيل إلى التمييز الذي يُمارَس بحق المهاجرين الجدد على خلفية أصلهم الشرقي.⁴⁵

برز في مضامين **الاتحاد** أسلوبا كتابة أساسيان. الأول هو أسلوب الكتابة الذي وضعه إميل توما (الذي درج على توقيع مقالاته باسم ابن خلدون). امتاز أسلوب إميل توما الكتابي بأنه كلاسيكي يستخدم في الغالب أساليب الوعظ والإقناع والتبسيط القائم على الأدلة والإثباتات والاستشهاد باقتباسات من المصادر والمراجع القديمة (القرآن الكريم، والحديث النبوي، والأدب العربي القديم). أمّا الأسلوب الثاني فقد وضعه إميل حبيبي (1921-1996) (الذي درج على توقيع

42 كبها وكاسبي، 2017، ص 141-145.

43 **الاتحاد**، 31.7.1953.

44 **الاتحاد**، 29.5.1953.

45 **الاتحاد**، 15.4.1953.

كتاباتة باسم "جهينة"). كان أسلوب إميل حبيبي حادا سليطا مفعما بالأحاسيس مُكثرًا من استخدام الاستعارات والرموز. ومع السنين تغلب الأسلوب الثاني فتتلذذ عليه كتاب وصحفيون كثيرون كتبوا لاحقا في الصحف الشيوعية والحزبية الأخرى.

أصدر الحزب الشيوعي، بالإضافة إلى صحيفة **الاتحاد**، مجلة **الجديد** التي تخصصت في الشؤون الثقافية والأدبية، ومجلة **الغد**، التي تخصصت في قضايا الشبيبة، ومجلة **الدرب**، التي تخصصت في القضايا الفكرية والأيدولوجية.

بدأ صدور **الجديد** عام 1951 كملحق أدبي شهري لصحيفة **الاتحاد**، وبعد مضي عامين فقط بدأت تصدر بشكل مستقل. كتب في **الجديد** أدباء لم يجدوا لأنفسهم مكانا في الملاحق الأدبية والثقافية التابعة للصحف التي صدرت عن الأحزاب الصهيونية باللغة العربية. صحيح أنّ مجلة **الجديد** لم تكن قادرة على منافسة تلك الصحف (وبخاصة تلك المدعومة من حزب السلطة والهستدروت) التي كانت تدفع لكتابها أجرا وقدمت لهم محفزات أخرى. ولكن على الرغم من كل الصعوبات كتب في **الجديد** كبار الأدباء الذين كتبوا باللغة العربية في تلك الفترة، ولا سيما أعضاء الحزب الشيوعي، مثل إميل حبيبي، وصليبا خميس، وإميل توما، وعصام العباسي، ومحمود درويش. بيد أنّ كتابا من غير أعضاء الحزب، كتبوا هم أيضا في **الجديد**، منهم راشد حسين، وجورج نجيب خليل. بالإضافة إلى كتاب يهود من أصول شرقية، مثل شمعون بلاص، وداقيد صيمح، وساسون سوميخ، وداقيد كوهين.⁴⁶

نشرات جماعة "الأرض"

جمعية "الأرض" هي عبارة عن حركة ذات توجه قومي عربي تأسست في أواخر خمسينيات القرن العشرين على شكل حركة ثقافية بادئ الأمر، ثم حاولت فيما بعد التأسيس لنفسها كحركة سياسية، غير أنّ محكمة العدل العليا حظرت مشاركتها في انتخابات الكنيست عام 1965. حاولت الحركة إصدار نشرة فكرية خاصة بها اعتُبرت في حينه منصة فكرية متطرفة بل حركية سرية. ولما تعذر عليها الحصول على ترخيص لإصدارها تابعت طباعة نشرتها بين عامي 1958 و 1961 بوتيرة متقطعة متباعدة كنشرة يتغير اسمها قليلا من حين لآخر.⁴⁷

46 كبتها، 2006.

47 كبتها وكاسبي، 2017، ص 50.

إزاء رفض وزارة الداخلية منح الترخيص لإصدار جريدة ناطقة باسم جماعة اعتبرتها "قومية متطرفة" اضطر أعضاء الجماعة إلى إيجاد حل جوهري، فبموجب قانون الصحافة من عام 1933 يُسمح بإصدار نشرة لمرة واحدة دون الحصول على ترخيص من وزارة الداخلية. هكذا صدر كل واحد من أعداد النشرة الـ13 على شكل نشرة لمرة واحدة يتضمن اسمها في كل مرة كلمة "الأرض" إلى جانب كلمة أخرى، مثل نداء الأرض أو صرخة الأرض، وما شابهها من أسماء. ولتجاوز الحاجة إلى الترخيص، وهي عادة انتشر أتباعها فيما بعد في الوسط العربي، غيرت الجماعة اسم المحرر فاختارت في كل مرة أحد كبار النشطاء من بين أعضائها (صبري جريس، صالح برانسي، حنا مسمار، أسبيرو منير، وعبد العزيز أبو إصبع) (م. س.). كانت نشرات حركة "الأرض"، إلى حد كبير، بمثابة النسخة المبكرة للصحافة البديلة عن الصحافة الحزبية التي صدرت في تلك الحقبة بمصادقة من المؤسسة الرسمية.

من هنا فإن الخط الأيديولوجي الراديكالي للحركة، إلى جانب عدم تبعيتها لأي حزب، انعكسا جيدا من خلال مضامين النشرة الناقدة التي تصل إلى درجة العمل الثوري أحيانا. تبنى أعضاء الجماعة أسلوب كتابة دراماتيكي فظ مليء بالمعاني الحسية، وتشهد على ذلك الأمثلة التي سترد لاحقا. عكف الكتاب على تناول التراث العربي وسعوا إلى تنمية وعي قومي من خلال إبداء الدعم الكامل لفكرة الوحدة العربية التي طرحها جمال عبد الناصر، الذي رأوا فيه "أملا قادرا على استعادة ماضي الأمة العربية المجيد".⁴⁸ قام المحرر سامي حنا مسمار في إحدى النشرات برسم حدود "الوطن العربي" بمفاهيم قومية عربية مقاتلة، فأكد أنّ الحدود هي "من المحيط الهادر إلى الخليج التائر".⁴⁹

في الوقت الذي دعت فيه صحافة المؤسسات والصحافة الشيوعية إلى التكامل والانخراط داخل المجتمع الإسرائيلي، بين الأغلبية والأقلية، كل بطريقتها وأسلوبها، عبرت نشرات الأرض عن الآراء المنادية بعدم التكامل، سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الثقافية.⁵⁰ على الرغم من شكل النشرة ومعاييرها المهنية المتدنية، وعلى الرغم من العراقيل التي وضعتها السلطات أمام توزيعها،

48 غيث الأرض، 4.1.1960.

49 نداء الأرض، 25.1.1960.

50 كبها وكاسبي، 2017، ص 50.

فقد أثارَت النشرة اهتمامًا كبيرًا في أوساط القراء العرب، ويبدو أنّ سبب ذلك يُعزى إلى الآراء والمواقف القومية، الثورية أحيانًا، التي أقضت بطبيعة الحال مضاجع السلطات.⁵¹

حاول محررو نشرة الأرض وكُتابها من حين لآخر حث القراء والمواطنين العرب على التبرع بسخاء من أجل ضمان إصدار الجريدة. وقد جاء في أحد الأعداد: "تبرعكم السخي ودعمكم المعنوي هما الضمانة لمواصلة صدور نشرات (الأرض)".⁵² كانت الاستجابة لهذه النداءات عالية كما يبدو فبيعت النشرة بأسعار عالية جدا مقارنة مع سعر النشرة الواحدة من جريدة عادية في تلك الأيام. وقد كتب مراسل يديعوت أحرونوت في منطقة المثلث في تلك الأيام أنّ نشرة الأرض بيعت بسبع ليرات، في حين كان معدل الأسعار في ذلك الوقت عشرين قرشا للعدد الواحد.⁵³ ويشهد على مدى انتشار النشرة عبد العزيز أبو إصبع من الطيبة (أحد محرري النشرات الـ13)، ويقول إن انتشارها يتراوح بين 2000 إلى 3000 نسخة.⁵⁴

جريدة هذا العالم، لسان حال قائمة "قوة جديدة"

كانت هعولام هزيه (هذا العالم) لسنين طويلة أسبوعية ناقدة معارضة مكافحة ضد المؤسسة الرسمية، ولا سيما في كل ما يتعلق بإدارة الصراع مع المحيط العربي. عندما تعرض النشاط الفكري لأوري أفنيري، محرر الأسبوعية، للخطر والتهديد، قرر دخول الكنيسيت ولو من أجل تأمين الحصانة البرلمانية لنفسه. وهذا ما حصل، ففي انتخابات 1965 تمكنت القائمة التي حملت اسم أسبوعية "هذا العالم" - قائمة قوة جديدة، من الحصول على مقعدين أشغلهما محرر الأسبوعية وسكرتير تحريرها شالوم كوهين. بما أنّ الأسبوعية، ومثلها الكتلة البرلمانية، رفعتا راية الانخراط في المحيط السامي، كان من الطبيعي أن تحتاج إلى وسائل إعلام للتخاطب مع الناخبين العرب في إسرائيل. هكذا بُدئ في تل أبيب عام 1966 بإصدار أسبوعية هذا العالم، النسخة العربية لأسبوعية هعولام هزيه العبرية، بتصميم مماثل لتصميم النسخة العبرية.⁵⁵ كان عضو الكنيسيت

51 المصدر السابق.

52 غيث الأرض، 4.1.1960.

53 يديعوت أحرونوت، 1.10.1961.

54 مقابلة مع عبد العزيز أبو إصبع، 11.4.2019.

55 موريه، ص 86.

في ذلك الوقت، أوري أفنيري، يوقع باعتباره المحرر المسؤول، مع أنّ محرر النسخة العربية الفعلي هو الشاعر سميح القاسم، يساعده في عمله عثمان برانسي سكرتير هيئة التحرير.

صدر العدد الأول في مطلع شهر كانون الثاني 1966 تحت الاسم العربي هعولام هزيه، وبأحرف عبرية، وليس بترجمة عربية.⁵⁶

خُصّص العدد الأول بمعظمه لقضايا مدينة الناصرة التي كانت تشهد حينئذ صراعاً على رئاسة البلدية بين عضو الكنيست سيف الدين الزعبي من قائمة تابعة تدور في فلك حزب "مباي" الذي كان حزب السلطة حينذاك، وعبد العزيز الزعبي، الذي أصبح فيما بعد عضو كنيست عن حزب "مبام" وأول نائب وزير عربي.

حرصت المجلة على تطبيق التصريحات المتعلقة بالكفاح من أجل مساواة المواطنين العرب على أرض الواقع، فقد حرصت في كل عدد تقريبا على نشر تقرير ميداني مفصل حول ما يجري في القرى العربية التي تعاني من وطأة الحكم العسكري. وهكذا رأى كثيرون من المواطنين العرب في هذه المجلة منبرا لإسماع تظلماتهم واحتجاجاتهم على معاملة المؤسسة الرسمية لهم، مثلما عبرت عن ذلك رسائل القراء لهيئة التحرير.⁵⁷

بالإضافة إلى ذلك، وكمن خرجت على الدوام على الإجماع السياسي في إسرائيل، اهتمت المجلة بما يحدث في المحيط العربي، بل نظرت باحترام، خلافا لوجهة النظر التي كانت سائدة في المؤسسة الأمنية، إلى بعض الزعماء العرب الذين قادوا ثورات في بلدانهم، مثل: جمال عبد الناصر في مصر، وأحمد بن بيلا في الجزائر.⁵⁸ وقد أكتثرت المجلة من نشر مقالات بأقلام كتاب عرب من المنطقة تميزوا بتوجهاتهم اليسارية الماركسية، مثل أحمد بهاء الدين، وأحمد عبد المعطي حجازي، وذلك بالإضافة إلى التغطية الواسعة للنشاطات الثقافية التي تشهدها البلدان المجاورة. ربما كان هذا

56 منذ العدد الثاني بدأت المجلة تصدر باسمها العربي هذا العالم، وإلى جانبه الاسم العربي بأحرف صغيرة.

57 هذا العالم، 2.1.1967.

58 هذا العالم، 17.2.1966.

التوجه تعبيرا عن فكر أوري أفنيري الذي فضّل الاندماج الشامل -السياسي والثقافي والاقتصادي- في المحيط السامي، على العلاقات بين إسرائيل والدول الغربية.⁵⁹

الصحافيون كأداة أساسية من أدوات الخطاب الإعلامي:

نتيجة للفراغ البشري الذي نتج في أعقاب النكبة برزت ثمة حاجة إلى الصحوّة والمبادرة لإنشاء كادر جديد من الصحفيين. كانت هناك خمسة مصادر أساسية لتلبية الطلب العاجل هي "المستشرقون" اليهود، والمهاجرون الجدد من البلدان الإسلامية، والموظفون العرب، ورجال الفكر والأدب العرب، ورجال الدين المسلمون والمسيحيون.

كان "المستشرقون" اليهود، الذين سبقوا غيرهم إلى تناول القضية العربية منذ سنوات العشرين والثلاثين، هم المصدر الأول والأساسي لتجنيد الصحفيين، حيث كان جزء كبير منهم من مؤسسي القسم العربي في الوكالة اليهودية، ومشغّليه الأساسيين منذ عهد الانتداب البريطاني. وقد شكّل هؤلاء الطبقة المؤسسة للصحافة العربية الجديدة وعملوا كمجندين للقوى البشرية الجديدة، فأهلوا هذه القوى وصقلوا شكل الصحافة العربية والصحفيين الذين عملوا فيها. وفيما بعد تحول بعضهم إلى المجال الأكاديمي فأسسوا في الجامعات أقساما لدراسة موضوع الشرق الأوسط.⁶⁰ كانت كتابتهم مشبعة بالمفاهيم الشرقية، إذ كتبوا بأسلوب الإرشاد والوعظ كمثلين لثقافة نيرة وتقدمية مقابل ثقافة المنطقة الضعيفة المتأخرة. برز بهذا الأسلوب جدعون فاغرط، الذي أصبح فيما بعد باحثا أكاديميا استغل كل فرصة لإبراز معرفته الواسعة باللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية. لقد أكثر فاغرط من الاستشهاد بالمصادر العربية القديمة، ولا سيما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

شكل المهاجرون من البلدان الإسلامية معينا لا ينضب من الموارد البشرية. كان هؤلاء المثقفون، وبخاصة القادمون منهم من مصر والعراق، ذوي قدرات شخصية أهلتهم على الفور ليصبحوا

59 هذا العالم، 2.1.1967.

60 يمكن أن نعدّ ضمن هذه المجموعة ميخائيل أساف، ويوحنا كفيل (1890-1960)، وجدعون فاغرط (1922-2001).

صحفيين ومذيعين في وسائل الإعلام باللغة العربية. بالإضافة إلى تمكنهم التام من اللغة العربية حافظ هؤلاء المثقفون على علاقة وثيقة مع الثقافة في البلاد التي جاؤوا منها وأكثروا لها احتراماً ندر وجوده في المجتمع اليهودي.⁶¹ كان الاندماج في وسائل الإعلام العربية بالنسبة لكثيرين منهم بمثابة المحافظة على الجذور الثقافية، لكنه شكل طريقاً ناجحة أيضاً لتجنب عقبات الاستيعاب في البلاد الجديدة ولو لأنهم، على خلاف زملائهم، وجدوا من خلاله مصدر رزق على الفور.

كان توفيق شموش طوال سنوات صدور صحيفة اليوم مسئولاً عن صياغة العنوان وكتابة معظم افتتاحيات أعدادها، بينما كان مثير حداد مترجماً من العربية إلى العربية، وقد ترجم بشكل خاص مقالات المحرر ميخائيل أساف. أمّا بقية الصحفيين من أبناء الطوائف اليهودية الشرقية فقد تخصصوا في قضايا الأدب والثقافة، ولا سيما نير شوحيط، وإلياهو حزوم، وشالوم درويش. الوحيد من أبناء الطوائف الشرقية الذي كان يختلف عن بقية أعضاء المجموعة وأقرب إلى المجموعة الأولى هو نسيم رجوان (محرر جريدة اليوم بين عامي 1959 و 1966). كان رجوان يوقع مقالاته باسمه أحياناً، وباسم "أمون برتور" أحياناً أخرى. ولم يُخف في كتابته مفاهيمه الشرقية التي كانت شبيهة بمفاهيم "المستشرقين"، ولا سيما في مقالاته التي تناولت البلدان العربية المجاورة والأنظمة السياسية الحاكمة فيها.

يبدو أنّ هذين المصدرين لم يكن بوسعهما توفير الموارد المطلوبة لضمان إصدار الصحف بشكل منتظم. لذلك كان من الطبيعي التوجه إلى المصدر الطبيعي الذي يمكن فيه تجنيد وتأهيل المزيد من القوى الشابة، ألا وهو الأقلية العربية. كان المخزون الواعد يتوفر في قطاع الموظفين، في الهستدروت أو في الحكومة، حيث كان كثيرون من المواطنين العرب قد انخرطوا في الوظائف هناك، بعضهم بفضل العلاقات السياسية والارتباط بالأحزاب الصهيونية. كان أداؤهم في هذا النظام البيروقراطي، إلى حد كبير، أشبه باختبار ولاء وشهادة دخول إلى وسائل الإعلام. كثيراً ما كان المعلمون والموظفون العاملون في وزارة التربية والتعليم يزدون دخلهم من خلال الكتابة الصحفية. ومع الوقت دفع عبء العمل بالكثيرين منهم إلى تفضيل العمل الصحفي.

61 من أعضاء هذه المجموعة توفيق شموش الذي عمل سكرتيراً للتحضير في معظم الصحف "الصادرة عن" - مثير حداد، نير شوحاط، إلياهو حزوم، مراد ميخائيلي، سبرنس كوهين ونزهت قصاب. غالبية هؤلاء عراقيو الأصل، وبعضهم من أصل مصري أو سوري.

تابع القلائل من بين رجال الفكر والأدب العرب، الذين لم يهاجروا بل بقوا في دولة إسرائيل، البحث بلا انقطاع عن طريق للتعبير عن آرائهم. كان هؤلاء كتابا وشعراء وفنانين شبابا لم يتحمسوا للاستعانة بالصحف الصادرة عن الأحزاب الصهيونية، بل فضلوا لعدم وجود خيار آخر، الصحافة الشيوعية التي بدت لهم أكثر تحررا من قيود السلطة. وقد فضل هؤلاء، في بعض الحالات، التعبير عن تطلعاتهم القومية بطرق غير مباشرة، كالنشرات والمجلات الشعرية والأدبية التي كانت تجلب الارتياح للسلطات التي كان يمكنها التباهي بـ"الازدهار الأدبي". كان يمكن لكثرة النشرات التعويض عن قصر أمدها، وربما يكون هذا أيضا مؤشرا للاحتياجات العرضية والمتغيرة للمؤلفين.

أخيرا فإن المصدر الخامس والمتوقع هو رجال الدين المسلمون والمسيحيون الذين تميزوا بميزة مزدوجة هي القدرة الكتابية ووفرة المضامين. كانت لدى هؤلاء رغبة في نشر رسائلهم حتى في ظل الظروف السياسية الجديدة. ولذلك كان من المهم بالنسبة لهم استغلال جميع وسائل الإعلام، بل بادروا إلى إيجاد وسائل خاصة بهم، كلما أتاحت لهم الموارد المالية ذلك. ساهم رجال الدين أحيانا بكتابة زوايا دينية في الصحف "الصادرة عن"، وبادروا في أحيان أخرى إلى إصدار نشرات خاصة بأطهرهم الدينية.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- السد، 1997
السد، نور الدين (1997)، **الأسلوبية وتحليل الخطاب**، الجزائر: دار هومة للنشر والتوزيع.
- موريه، 1987
موريه، شموئيل موريه (1987)، **الكتب العربية التي صدرت في إسرائيل (1948-1977)**، حيفا: بيت الكرمة.

باللغة العبرية:

- نوسك ولجور، 1998
הלל نוסק ويحيאל ليمور، (1998) "הצנזורה הצבאית בישראל: פשרה זמנית מתמשכת בין ערכים מתנגשים"، בתוך: דן כספי ويحيאל ليمور (עורכים)، **אמצעי תקשורת המונים בישראל: מקראה**، האוניברסיטה הפתוחה، תל אביב، עמ' 3-362.
- נוירגר، 1998
בנימין נויברגר، (1998) "המיעוט הערבי בישראל בין ניכור והשתלבות". במסגרת הקורס: **ממשל ופוליטיקה בישראל**، הוצאת האוניברסיטה הפתוחה، תל אביב.
- שטנדל، 1992
אורי שטנדל، (1992) **ערביי ישראל בין הפטיש לסדן**، הוצאת אקדמון، ירושלים. ע' 368.
- כיהא، 2000
מוסטפא כבהא، (2000)، "מדינתנו ומוסדותיה נלחמות בנו"، **העין השביעית**، גיליון 19.
- כיהא، 2006
מוסטפא כבהא، (2006)، **העיתונות הערבית בישראל כמכשיר לעיצוב זהות**. הוצאת מכון הרצוג، אוניברסיטת תל אביב، ע' 31.

جرائد ونشرات بالعربية:

- بمعرخا، العام السادس، العدد 14.9.1966.
يديعوت أحرونوت، 23.3.1950؛ 1.10.1961.

نشرة "مبام" رقم "7"، 1.3.1950. ارشيف هشومير هتسعير، يد يعاري، جبغات حبيبة.

باللغة الإنجليزية:

ماكويل، 1992

Dennis McQuail, *Media Performance*, London ,1992.

هابرماس، 1992

Jurgen Habermas, *The structural transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass. 1992.

هرمان وخومسكي، 1988

Edward Herman & Noam Chomsky, *Manufacturing Consent, The Political Economy of the Mass Media*. New York, 1988.

فيسكي، 1990

Fiske, J. (1990) *Introduction to communications studies*. London, Rutledge.

فان ديك، 1990

Van Dijk, T.A. (1990) *Discourse analyses in the 1990s*, text 10 (1 \ 2).

كبها وكسبي، 2017

Mustafa Kabha and Dan Caspi, (2017), "Competing trends in the Arab press in Israel: From print to Internet", in: Dan Caspi and Dany Rabinstien, *Reporting the Middle East: Challenges and Opportunities*. World Scientafic Publishers.

أرشيفات الجرائد والمجلات: (محفوطة في بيت الذاكرة والتراث، الناصرة)

الاتحاد

اليوم

الوسيط

المرصاد

الأرض

هذا العالم

مقابلات:

مقابلة مع عبد العزيز أبو إصبع، 11.4.2019.

اللغة والخطاب والسردية في الكتابة التاريخية في الغرب:

نماذج نظرية مختارة*

قيس ماضي فرو**

جامعة حيفا

ملخص:

بدأ الكتاب الغربيون، منذ ستينيات القرن العشرين، يستخدمون مصطلح "الخطاب" في درس وتحليل كل العلوم الإنسانية، ورصد تأثيره على فهم السرديات التاريخية، مميزين بينه وبين اللغة كمنظومة قائمة بشكل مستمر كأن لا زمن لها. وبحسب التمييز يكون "الخطاب"، وليد حدث فعلي في وقت معين يشير إلى أفراد معينين وهو الذي يؤدي مهمة التواصل بينهم. انطلاقاً من مقولته "لا شيء خارج النص"، يرى جاك دريدا أنّ الشكل الكتابي للغة المصادر التاريخية ونصوص المؤرخين المنتجة من هذه المصادر لا يمكن أن ننسبها إلى واقع تاريخي كان فعلاً. أمّا بول ريكور -الذي يميز بين اللغة والخطاب- فيعتبر الكتابة التاريخية خطاباً وسردية يبينان حوادث الماضي، ولا يمكن المطابقة بينها وبين الحوادث كما حصلت فعلاً، وتكمن مصداقيتها في قدرة المؤرخ على عرض بديل عن هذا الماضي. وبدوره يرى ميشيل فوكو بأن الخطاب حاضر في كل مجالات الحياة الاجتماعية وفي فروع المعرفة، وهو يتحكم في مفاهيم الناس في السياقات المختلفة وفي أنماط ممارساتهم الاجتماعية. ولأن الحوادث التاريخية هي أوصاف مصوغة بمفردات لغوية على شكل خطابات وسرديات خاضعة لحقبة معرفية (إبستيم) فهي، إذن، من صنع المؤرخ الخاضع أيضاً إلى المعايير نفسها والمسلمات السلوكية للحقبة المعرفية التي تشيّد نظام الفكر في زمنه.

• هذا المقال مأخوذ من كتابي المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

•• بروفيسور قيس فرو. مؤرخ وباحث متخصص بتاريخ الشرق الأوسط. جامعة حيفا.

يعتبر جان-فرنسوا ليوتار كل منتجات المعرفة والعلم سرديات بأشكال مختلفة تحوي نوعين من الخطابات: الخطاب العلمي والخطاب القصصي، يعتمدان على "لغة اللغة" المتواجدة في كل مجالات الحياة العادية من عمل وفكر. من هنا، فالكتابة التاريخية هي سرديات من صنع المؤرخين.

توسّع استخدام مصطلح "الخطاب" في الأدبيات الغربية، ليشمل مؤرخين ماركسيين، بدأوا يركزون على تحليل لغة الفاعلين التاريخيين وعلى شعاراتهم، معتبرين خطاباتهم السياسية هي التي حددت لهم مصالحهم ومطالبهم أكثر مما حدده واقعهم الاقتصادي.

كلمات مفتاحية: الخطاب، السردية، اللغة، البنيوية، ما بعد البنيوية، الدال والمدلول، التفكيك، النص التاريخي، المنحى اللغوي، المنحى الثقافي، إبستيم، نظرية الاستعادة، نظرية التفكيك، التاريخ التقليدي، التاريخ الفعّال، الحداثة، ما بعد الحداثة، لغة اللغة.

لكلمة "الخطاب"، كما شرحتها المعاجم العربية القديمة، دلالات عدّة، فابن منظور، مثلاً، عرّف "الخطاب والمخاطبة" على أنهما "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان... والمخاطبة [على وزن] مفاعلة، من الخطاب والمشاورة"، ولها علاقة بالذين "يخطبون بالناس ويحثّونهم على [شيء ما]". وأضاف ابن منظور، أيضاً، تفسير بعض المفسرين لقوله تعالى، في الآية 19 من سورة ص: "وشددنا ملكه وأتيناها الحكمة وفصل الخطاب"، التي تشير إلى خصائل الملك داود في صلابته وإيمانه وقوة عبادته لله: "فصل الخطاب [عند داود] هو أن يحكم بالبيّنة أو اليمين... وقيل: معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده"،¹ أما تفسير الجلالين فقد منح تعبير "فصل الخطاب" معنى "البيان الشافي في كل قصد".² واعتماداً على هذه المعاني لكلمة "الخطاب" في اللغة الكلاسيكية، أضفى عليها مستخدموها في اللغة العربية الحديثة معنى: إيصال مدلول كلام المخاطب إلى المخاطبين، مع الإشارة إلى سياقاته التي يولد فيها. هذا المعنى جعل مصطلح "الخطاب" في العربية الحديثة يؤدي وظيفة مشابهة لكلمة (discours) الفرنسية أو (discourse) الإنجليزية التي بدأ الكتاب الغربيون، منذ ستينيات القرن العشرين،

1 ابن منظور، 1988، م 4، ص 135.

2 تفسير الجلالين، ص 381.

يستخدمونها في كل العلوم الإنسانية وبضمنها في الكتابة التاريخية. يعود الأصل اللغوي لهذا المصطلح الغربي إلى الكلمة اللاتينية (discursus) التي تعني (يركض جيئةً وذهاباً)، ليصبح معناها المجازي، في القرن الرابع عشر، "مسار فهم الأفكار"، ولتستخدم، لاحقاً، في اللغتين الفرنسية والإنكليزية بمعنى الخطبة، المقالة والمحادثة. تطور مفهوم المصطلح بعد ظهور النظرية "البنوية" في اللغة عند فرديناند دي سوسير (de Saussure, 1857-1913) التي أسهمت في تحليل وظيفة اللغة في فكر وفعل الإنسان. شدد دي سوسير على وجوب فهم المباني اللغوية على أساس أنها كيانات محتوية ومنظمة ومحولة نفسها بنفسها، أي أنّ المبنى نفسه هو الذي يحدد الأهمية والمعنى والوظيفة للعناصر الفردية في أي منظومة لغوية. بالاعتماد على العلامة اللغوية، اعتبر دي سوسير اللغة مكونة من علامات، لكل علامة منها شقان: الدالّ والمدلول، الدالّ هو شكل الكلمة ومكوّنها الصوتي بتتابع الأحرف، والمدلول هو المكوّن المتصوّر أو المتخيّل في ذهننا، أو المفهوم الذي يحضر في ذهننا حين نسمع أو نقرأ الدالّ. يتم ارتباط المدلول أو الصورة الذهنية بالواقع عن طريق مشار إليه أو مرجع، وهو الشيء الموجود خارج الذهن (في العالم). اعتبر بعض دارسي نظرية دي سوسير بأن "الكلام" (parole) بمثابة "الخطاب"، وهو مختلف عن اللغة (langue) كمنظومة معتمدة على قوانين وقواعد.

لن أتوسع في عرض نقد مفكرين غربيين لهذه النظرية "البنوية"، مكتفياً بالتوقف عند نظرية جاك دريدا (Derrida, 1930-2004)، أحد أبرز فلاسفة فرنسا في زمنه. فمع أنّ هذا الأخير استوحى كثيراً من نظرية دي سوسير "البنوية"، إلا أنه دخل ساحة الفكر من بوابة نقدها، ومن خلال درسه لفكر فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة حتى النصف الثاني من القرن العشرين.³ ومع أنّ دريدا لم يستعمل في نقده مصطلح "ما بعد البنوية"، إلا أنّ غالبية دارسيه صنّفوا فكره كرافد أساسي من روافد "ما بعد البنوية". انطلاقاً من تقييمه لنصوص الفكر الغربي، توصل دريدا إلى نتيجة بأن "لا شيء خارج النص"، وعلى الدارس أن يقوم بعملية "تفكيك" لهذا النص،⁴ واصفاً هذا "التفكيك" بأنه جهد دائم يكشف التناقضات الداخلية المفترضة داخل النص. مع أنّه أخذ في عين الاعتبار السياق الذي يوّلّد النص، إلا أنّ كل نص قابل لتأويلات عدّة مرتبطة بعضها ببعض لا تتفصم، ويحمل في طياته تناقضات غير قابلة للاختزال. ولهذا تصل القراءة المؤولة

Derrida, 1981, pp. vii-xix; Derrida, 1998, pp. 3-140. 3

Derrida, 1998, pp. 74-164. 4

للنص إلى نقطة لا يستطيع التأويل أن يتجاوزها، أو إلى طريق مسدود يطلق عليها معضلة (aporia).⁵ تعتمد أدوات تفكيك النصوص الفلسفية، والأدبية والتاريخية، عنده، على ما يسميه (différance)، وهو مصطلح جديد من اختراعه له معانٍ كثيرة شرحها في بداية أحد كتبه.⁶ بسبب هذه المعاني المتعددة، وجد مترجمو كتبه إلى اللغة الإنكليزية صعوبة في ترجمته، ما جعلهم يحافظون على لفظه الفرنسي.⁷ واعتماداً على شرح معناه الذي يحوي الفرق بين الأشياء، والفرق في الأمكنة والأزمنة والتأجيل، اخترت التعبير عنه بالعربية بكلمة "تفريق"، علّ ذلك يسعفنا في عرض مفهوم "التفكيك" وتداعياته على تأويل النصوص وبخاصة التاريخية منها.

في نظر دريدا، يساعد "التفريق" في فهمنا للفرق بين عناصر النص وبين المؤجل والمختلف عليه (deferral)، لأنه يحوي، دائماً، شيئاً غير متواجد أو وجهاً غائباً يتعذر الوصول إليه. هذا المؤجل تواجهه هو الأساس الذي بموجبه نرغب أن يمثّله الموجود الحاضر في النص المفكك والمكوّن من علامات وإشارات ورموز. ومع أنّ دريدا استعمل مصطلحات دي سوسير في تحليل اللغة، إلا أنه قاربها من منظور "تفكيكي". فالدالّ والمدلول، في نظره، منفصلان الواحد عن الآخر، ما يحتمّ تفعيل أداة "التفريق" لتمييز الاختلاف والتأجيل داخل النص، ولكشف علاقة الترابط والانفصال بين شقّي العلامة أو الإشارة: بين الدالّ والمدلول. توسّع دريدا في عرضه لمفهوم اللغة، مميزاً بين اللغة المحكية الملفوظة واللغة المكتوبة. فعندما نقوم بتفكيك اللغة المكتوبة، نصل إلى نتيجة أنها قد انفصلت عن كاتبها وأصبحت قائمة بنفسها. وعندما تأخذ العلامات اللغوية شكلاً كتابياً، تنفصل عن الفكر الذي أنتجها وتصبح نصاً قائماً بنفسه، يفقد فيه الكاتب السيطرة على معنى العلامات أو الإشارات. في هذه الحالة، لا يُحدّد معنى النص عن طريق القصد الذي توخاه المؤلف، ولا يمكن للقارئ خلقه من جديد بدون مشاكل، فيلجأ إلى التأويل. ولتوضيح مفهوم "التفكيك"، يعرض دريدا الاختلاف بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة. فبينما تتكون العلامة في الأولى من فونيمات (أصوات لغوية، phonemes)، تتكون العلامة في اللغة المكتوبة من غرافيمات (رموز خطية، graphemes). وعلى عكس حالة المتكلم المتواجد عند حصول الكلام، يكون الكاتب صاحب النص المكتوب، عادة، غائباً وربما ميتاً، والقارئ لا يستطيع أن يطلب من غائب توضيح معنى

.....
Derrida, 1993, pp. 1-42; Derrida, 1994, pp. 22-28; Derrida, 1992, pp. 22-28. 5

Derrida, 1982, pp. 3-26. 6

Derrida, 1978, pp. x-xvi. 7

نصه. لا مفر إذن من أن تصبح اللغة المكتوبة إشارات ورموزاً، يحضر فيها الدالّ ويغيب عنها المدلول، ولذلك تحتاج معانيها إلى استدلال وحُدس لمنح الكلمات المعاني، وهذا هو العمل التأويلي. استعمال الإشارات والرموز الكتابية يحوّل اللغة نفسها إلى شيء آخر اسمه الكتابة، فيها إيماءات غير بنيوية وإيماءات بنيوية تشكّلان معا "مشكلة مبنى النص".⁸ ولهذا، يحتاج النص الكتابي إلى "تفكيك" الإيماءات غير البنيوية المكونة من عناصر غير مترابطة، ويحتاج إلى "تفكيك" الإيماءات البنيوية، متناولا البناء الكامل للنص، ومحاولا فهم كيفية تشكيل نسجه الكلي. تظهر "مشكلة المبنى" في التوتر الحاصل بين أصل النص، المتمثل بالشكل الأساسي الذي خُلِقَ به، وبين البناء الذي يضمّ منظومته الثابتة. يوجد لكل من الأصل والبناء أساليب وأشكال خاصة في الوصف والشرح، ما يجعل النص الفلسفي أو الأدبي أو التاريخي متضاربا يحتاج إلى "تفكيك".⁹

اعتبر منتقدو دريدا جملة "لا شيء خارج النص" دعوة إلى العدمية والفوضى الفكرية. ولكن، رغم أنّ دريدا اعتبر النص المكتوب مستقلا عن صاحبه وخاضعا لتأويلات عديدة، إلا أنه حاول أن يوضح قصده من هذه الجملة، مذكّرا بما كان يعنيه بـ"التفكيك" الذي لا يهمل السياق في أي حال. ودرءا للمبالغين في تأويل جملته هذه، شدد دريدا على أنه لم يزعم يوما أنّ النص المكتوب مقطوع الصلة كليا عن المحيط الذي أنتجه، وكرر رأيه حول عدم إمكانية تأويل النص من دون أخذ مختلف العوامل "الخارجية" التي عملت وتفاعلت في إنتاجه بعين الاعتبار.¹⁰

ومع أنّ دريدا لم يتوسع في عرض مفهومه للنص التاريخي، إلا أنّ مقولته: "لا شيء خارج النص" أثّرت على تحليل النص التاريخي. يركّز هذا التحليل على مستويين غير منفصلين الواحد عن الآخر: الأول هو المستوى الاستهلاكي، المتعلق بقيمة المعرفة التاريخية، التي يمنحها نص تاريخي للقراء المستهلكين، والثاني هو المستوى الإنتاجي المتعلق بعملية إنتاج المعرفة التاريخية، التي تشمل البحث وكتابة النص المعروض للاستهلاك. ما دام النص التاريخي كغيره من النصوص عرضة إلى تأويلات متعددة من قبل القراء، فالقراء المستهلكون هم أصحاب القرار في الحكم على النص، كلّ حسب ثقافته، وذوقه، وآرائه المسبقة، ومواقفه السياسية. أمّا في مستوى الإنتاج، فيركز التحليل

Derrida, 1998, pp. 3-73. 8

Derrida, 1982, pp. 307-330; Derrida, 1998, pp. 152-164, 280-316; see also Derrida, 1978, pp. 9 ix-xx; Stocker, 2007, pp. 1-24.

See: Critchley, 1992, pp. 31-44. 10

على مقارنة بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة أو بين الكلام الشفهي وبين النص المكتوب. في حالة الكلام الشفهي هناك تواصل بين المتكلم وبين السامع تنتهي مهمته مباشرة بعد انتهائه، فبقدر ما يكون المدلول في الكلام الشفهي مفهوما للتو، تكون سهولة نسيان الدالّ اللغوي الذي دلّ عليه. فالصوغ اللغوي المكتوب للتذكر أو للكلام الشفهي هو شيء آخر مختلف عن أصله التذكري والشفهي، حيث يتم تأويله على أساس أنه نص "لا شيء خارجه" مبني على دالّ لغوي جديد. وحتى لو استعمل المؤرخ تسجيلاً صوتياً للخطاب الشفهي، فإنه يحوّل الدالّ في اللغة المحكية المكونة من أصوات إلى نص مكون من رموز خطية قائمة بنفسها، تضع فيها النبرات ولغة الجسد، وعلى المؤرخ أن يقوم بتفكيكها، أخذاً بالاعتبار مختلف العوامل "الخارجية" التي عملت وتفاعلت في إنتاجها، مثل السياق التاريخي الذي كتب فيه النص وخصوصية كاتبه. لكن في كل الأحوال لا مفرّ للمؤرخ من أن يتعامل مع النصوص على أنها علامات، يتواجد أو يحضر فيها الدالّ ويغيب فيها المدلول، ولذلك يحتاج المؤرخ في تأويل معانيها إلى "التفكيك" المعتمد على الاستدلال والحدس، لمنح الكلمات المكتوبة معاني ذات بعد تاريخي. وخالصة القول هي أنّ دريدا يرى أنّ الشكل الكتابي للغة المصادر التاريخية، ونصوص المؤرخين المنتجة من هذه المصادر لا يمكن أن ننسبها إلى واقع تاريخي كان فعلاً.

تناول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Ricoeur, 1913-2005)، موضوع اللغة والخطاب والسردية من منظور مختلف عن منظور دريدا، ركّز فيه على الهرمنوتيكيا، وعلى مناهج دراسة الرموز والإشارات اللغوية وغير اللغوية، المعروفة باسم السميوتيكيا أو علم العلامات.¹¹ وضع ريكور في مركز فلسفته مثلثاً، أضلاعه هي: الوجود، والزمان، والسردية، عالج من خلالها مواضيع فكرية عديدة تشمل: العلاقة بين معنى الوجود كموضوع وبين التفكير به عبر اللغة؛ أهمية المجاز في خلق المفاهيم؛ فلسفة الأخلاق التي شغلته عبر مسيرته الفكرية.¹²

يمكن اعتبار ريكور أحد مؤسسي "المنحى اللغوي" و"المنحى الثقافي" اللذين كان لهما الأثر الكبير على الكتابة التاريخية والأنثروبولوجية في أواخر القرن العشرين. برز هذان المنحيان من خلال تحليله لمفهومي "الخطاب" و"السردية". لم يقصر ريكور تحليله على معالجة اللغة المستعملة في

.....
Ihde, 1971, pp. 95-114, 131-166. 11

12 إن اهتمامه بالأخلاقيات جعل بعض دراسي فكره يجمعون مقالاته الأخلاقية في كتاب كامل: Opdebeek, 2000.

هذين المفهومين، بل تناول أيضا "الفعل والقول" المتمثلين بالإشارات والرموز التي تشكل مصادر الثقافة الإنسانية. يرتبط مفهوم الفعل عنده بمفهومي اللغة الحية و"الخطاب". فاللغة هي منظومة متطورة تكمن فيها ثروات ومقومات تجعلها خلاقا، وأهمها ابتكار الاستعارة والمجاز وصوغ أنماط الخطاب. أما الخطاب، فهو مختلف عن منظومة اللغة بأربع خصائص: 1- اللغة قائمة بشكل مستمر كأن لا زمن لها، بينما الخطاب هو دائما وليد حدث فعلي في وقت معين. 2- المنظومة اللغوية مستقلة من حيث وجودها عن مستعملها في زمن معطى، بينما الخطاب يشير دائما إلى أفراد معيّنين يتكلمون أو يكتبون أو يسمعون أو يقرؤون. 3- المنظومة اللغوية، مع أنها ضرورية للتواصل وهي تزوّد مستعملها بقواعد وشفرات التواصل، إلا أنّها لا تقوم بنفسها بعملية التواصل. الخطاب فقط هو الذي يؤدي مهمة التواصل بين المشتركين فيه. 4- العلامات في منظومة اللغة تشير فقط إلى علامات أخرى داخلها، بينما الخطاب يشير إلى عالم أو مجال يتطلب وصفه، أو التعبير عنه، أو تمثيله. بعد شرح طويل لمعنى الفعل، يصل ريكور إلى نتيجة بأن الفعل والخطاب صنوان لا ينفصلان. فكل فعل له تعبير كلامي (locutionary) وكل خطاب له تعبير غير كلامي (illocutionary)، وكما أنّ كل فعل هو تفاعلي من حيث المبدأ، كذلك كل خطاب هو حواريّ من حيث المبدأ.¹³

بسبب التشابه بين الفعل والخطاب، اعتبر ريكور الأفعال مثل الخطابات تخضع للتأويل، فكما نقوم بتأويل مجمل الخطاب المنطوق أو المكتوب على ضوء أجزائه المختلفة، وتأويل الجزء على ضوء المجمل، كذلك نؤوّل مجمل الأفعال -مثلا ثورة ما أو أي حدث تاريخي- على ضوء أفعال معينة قام بها المشتركون فيها والعكس بالعكس. فكل نشاط تأويلي يأخذ سبيلا ديالكتيكيا بين التخمين والتيقن، بحيث نقوم بتخمين المعنى لجزء ما ونفحصه في مقابل المجمل، والعكس بالعكس. ولكن، لا توجد في هذا النشاط التأويلي حصيلة نهائية حاسمة، ويتم التيقن من صحة التأويل عن طريق مقارنته مع تأويلات منافسه فحسب، وليس عن طريق التجربة الإمبريقية. وبما أنّ كل خطاب وكل فعل يمثّلان حدثا وقع في مكان وزمان، فهذا يقتضي، إذن، أن نجد له

Ricoeur, 1991, pp. 144-167; Ricoeur, 1984, 1985, 1988, vol. I, pp. 54-59, 145-146, 177, 198, vol. 13 II, 10, 30-31, 44-45, 82, 88, vol. III, p. 102, 221, 232, 248-249, 260-261; see also Pellauer, 1997, pp. ix-xxiii.; see also *ibid.*, pp. 69-85; See also Marsh, 2008, pp. 13-29; "Paul Ricoeur", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, April 18, 2011; see also relevant articles on the Ricoeur's notions of discourse and narrative in David Wood 1991, pp. 1-53.

تفسيرا سببيا قائما على الاحتمال. يرى ريكور أنّ وراء كل فعل قصد ما، وهو دائما مرتبط بأفعال أخرى، ويحصل في سياق ذي معنى. يأتي الفعل استجابة، أو جوابا، أو ردا على فعل حصل سابقا، ويتوقع فاعله استجابة أو جوابا أو ردا عليه في المستقبل. يطلق ريكور على هذا السياق "الزمن التاريخي" الذي يجمع في طياته معنيين أساسيين إضافيين للزمن: "الزمن الكوني" (cosmic)، وهو زمن العالم الذي يظهر على شكل تسلسل متتال، ولكنه متماثل في تسلسله، يحصل فيه التغيير في لحظات متجانسة من حيث الكيفية، ولكن يحدد فيه كل حاضر بالعلاقة مع ما كان سابقا وما سيكون لاحقا. الزمن الثاني هو "الزمن المعيش" الذي تحصل فيه حوادث مهمة في حياتنا، لها معان ودلالات أكثر من غيرها. إن الزمن الكوني والزمن المعيش يضعاننا أمام مفارقة: فبينما حياتنا في الزمن الكوني ليست ذات أهمية، يصبح لحياتنا معنى فقط في الزمن المعيش، ونحن نوفق بين هذين المفهومين للزمن بواسطة خلق أدوات لقياسه، مثل روزنامة تقويم الزمن وغيرها، حتى نتمكن من خلالها تحديد لحظات حياتنا بالنسبة إلى لحظات الزمن الكوني، والعكس بالعكس، في الوقت نفسه نسعى إلى معرفة بعض أجزاء من الماضي خارج مكان تجربتنا، لنصنع حاضرنا التاريخي الذي يؤثر فينا.¹⁴

وللتعبير عن هذا "الحاضر التاريخي"، يتم استعمال نوع من الخطاب الذي يربط مفاصل سلسلة الأفعال والحوادث وسياقاتها الإنسانية، مكونا سردية، تصل إلى أقصى أهميتها عندما تصبح ضرورية للوجود. في هذا الصدد، يربط ريكور بين السردية وبين هوية الفرد وتداعيات ذلك على المجتمع. والسردية عنده هي التي تجعل من الزمن التاريخي زمنا إنسانيا يخصّ العلاقات بين الأشخاص، وزمنا عامّا يخصّ الجمهور. الأفراد في هذا الزمن التاريخي-الإنساني مدينون للأسلاف، وبدون هذه المديونية لا معنى للتاريخ. تبني سردية الأفراد الهوية وخصائص الشخصية الفردية التي تتقاطع دائما مع أشخاص آخرين لكل منهم سرديته، لتتكون من كل ذلك سردية المجتمع. مع أنه تناول السردية في دراساته المبكرة كموضوع مكمل لمجمل فلسفته، إلا أنه جعل - في دراساته المتأخرة- من السردية مقوما أساسيا في فكره، تقوم على ثلاثة عناصر: الخيال، والزمان، والممكن، وهي نفس العناصر التي تُكوّن فلسفته الأنثروبولوجية، وهي، أيضا، نفس

Ricoeur, 1991, pp. 138-167, 213-214; Ricoeur, 1984/85/88, vol. I, pp. 82, 91, 102, 114, 14
157, 175-177, 206-208, vol. III, pp. 99, 104-126

العناصر التي جعلته لا ينظر إلى الأدب على أنه مجرد اختراع من مبتكرات الخيال، بل وسيلة تعبيرية، تشير إلى الواقع الإنساني. تتم الإشارة إلى هذا الواقع عن طريق تصوير "العالم الممكن" الذي يستطيع قارئ الأدب الوقوف عليه. إن إظهار أو إبراز "الممكن الإنساني" في القصص والسرديات التاريخية معناه أنّ السردية هي العمود الفقري في فلسفته الأنثروبولوجية والتاريخية وهي بحاجة إلى تفعيل أدوات الهرمنوتيك في تأويلها، وخاصة عندما تكون مصوغة في نص مكتوب.¹⁵

في معرض تناوله مسألة موضوعية الكتابة التاريخية، يميز ريكور بين الجانب المعرفي وبين الجانب المنهجي للمعرفة التاريخية، دون أن يغفل العلاقة المتبادلة بينهما. ففي الجانب المعرفي يتبنى مقولات نظرية "البناء التاريخي" التي ترى أنّ البحث والكتابة التاريخيين يفرضان إلى بناء حوادث ماض متخيّل، لا يمكن أن نطابق بينها وبين الحوادث كما حصلت فعلا. ومن هذا المنطلق المعرفي، يعبر ريكور بوضوح عن معارضته للدعاء القائل بأن المعرفة التاريخية هي موضوعية مطلقة ونهائية. من نفس هذا المنطلق، يرفض الادعاءات التاريخية المؤمنة بقوانين عامة وبوجود تاريخ واحد عالمي شامل تندمج فيه كل التاريخيات المحليّة. ورغم هذا التوصيف المعرفي، يرى ريكور بأن الجانب المنهجي يمكن أن يؤدي إلى معرفة تاريخية تستحق أن نقول عنها إنها "صادقة". وبما أنّ الكتابة التاريخية قائمة على التأويل، فكل معرفة تاريخية هي احتمالية من حيث المصادقية وليست مؤكدة، ولا يوجد لدى المؤرخ وسيلة أفضل من الاعتماد على الشهادات ونقدها لكي يقدم عرضا ذا مصداقية. يبدأ النشاط التأويلي لهذه العملية باستعمال الأرشيفات التي تحتوي بقايا للماضي كالوثائق، أو الشهادات المسجلة. لكن الأرشفة، بحد ذاتها، هي نشاط تأويلي قائم على اهتمامات ورغبات الفريق المشتغل فيها الذي يقرر أية بقايا تاريخية جديرة بالمحافظة عليها. يبقى الأرشيف والشهادات المسجلة أبكمين حتى يأتي المؤرخ ليبنى منهما ما يسمّى "الحقائق التاريخية". يربط المؤرخ بينها ليصل إلى ما يسمى "تفسير الوقائع التاريخي": معروض على شكل نص، على الغالب، وهو بلاغي أدبي خاضع للتأويل. من هنا فإن البحث التاريخي والكتابة التاريخية هما "حلقة للتأويل"، يكمن مقياس مصداقيتها في قدرة المؤرخ على

Ricoeur, 1984/85/88, vol. I, pp. 52, 91-92, 115, 177, 182; Ricoeur, 1992, pp. 140-168; see also 15 Ricoeur, 1991, p. 27; and Vanhoozer, 1991, pp. 34-54.

عرض بديل عن هذا الماضي، وفي صدق عرض هذا البديل. وبنفس القدر الذي يكون فيه هذا البديل أميناً للقرائن والشهادات التاريخية المتاحة، يكون "صادقاً" حتى لو كان دائماً قابلاً للتعديل والتحسين.¹⁶

كان ميشيل فوكو (Foucault, 1926-1984) أبرز المفكرين المحدثين الذين جعلوا من "الخطاب" أداة معرفية ومنهجية في فهم الظواهر الاجتماعية والثقافية. فالتعرف على اللغة التي يستعملها الخطاب، في نظر فوكو، هو مفتاح فهم التجربة الإنسانية المتمثلة في عملية ممارسة الأفراد ومؤسسات المجتمع للقوة، وفهم كيفية جعل هذه القوة شرعية مقبولة. فرّق فوكو بين تحليل اللغة وتحليل الخطاب، فالأول يفصح عن العلاقة "الاعتباطية" بين الكلمة وبين العالم الواقعي، بينما يساعد تحليل الخطاب -المُعبر عنه بهذه اللغة- في فهم الكيفية التي يفرض بها مقولاته على حقول الفكر، ونوع المعرفة المقبولة في زمن معطى. سمّى فوكو هذا الزمن المعطى "إبستيم" (episteme) أي الحقبة المعرفية التي تتشكل فيها منظومة فكر ومكونات ثقافية ولغوية تحدد نظام مفاهيم المعرفة وشروطها الممكنة فيها. إن الخطاب الجامع المسيطر، في نظره، يبني "الحقائق" التي تركز نوع المعرفة في الحقبة المعرفية، ويمنح نظام القوة الملزم لهذه المعرفة شرعية. ومن يملك القوة يحدّد المعرفة التي يحتاج إليها كي يحافظ على قوته، ومن لا يملك القوة يحتاج إلى نوع من المعرفة البديلة كي يقاوم. لذلك يتميز كل مجتمع بنظام "حقيقة" خاص به، يحدده الخطاب المسيطر.

في كتابه: **تفكيك التاريخ**، توقف ألون مونسلو (1947-) (صدر كتابه في سنة 1997، وأعيد إصداره سنة 2006) عند مفهوم فوكو للكتابة التاريخية، مميزاً بين ثلاث مدارس تاريخية: 1- المدرسة الوضعية، صاحبة "نظرية الاستعادة" (reconstructionism) لحوادث الماضي كما كانت؛ 2- مدرسة البناء التاريخي، صاحبة "نظرية البناء" (constructionism) التي ترى أنّ الكتابة التاريخية تبني حوادث ماضٍ من الصعب مطابقتها مع الحوادث كما حصلت؛ 3- مدرسة "التفكيك" (deconstructionism) التي تركز اهتمامها بالجوانب المعرفية والمنهجية للغة، كما تتجسد في الخطاب والسردية التاريخيين. من هذا المنطلق النظري، يرى مونسلو بأن فهم طبيعة

Ricoeur, 1984/85/88, vol. I, pp. 114-120, 161, 204-205, note 1, pp. 260-261, vol. II, pp. 85, vol. 16 III, pp. 35-37, 114, 202, 207-240; Ricoeur, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, April 18, 2011.

التاريخ ليس من خلال رؤيته كمشروع بحثي إمبريقي، تجريبي، موضوعي، بل من خلال رؤيته كعمل مبتدع ومختلق على شكل سردية يفرضها المؤرخون على الماضي. تؤثر عملية هذا الخلق وهذا الفرض بشكل مباشر على مجمل مراحل المشروع، من مرحلة البحث إلى مرحلة الكتابة. لكن مونسلو يطلب عدم الخلط بين مصطلح "التفكيك" عنده وبين استعماله الأصلي عند جاك دريدا. ففي نظره، استخدم دريدا مصطلح "التفكيك" بشكل ضيق اقتصر على عملية فهم النصوص.¹⁷

يعتبر مونسلو ميشيل فوكو أحد أهم المفكرين الذين بشروا بمدرسة "التفكيك" من الناحية المعرفية والمنهجية، عارضا وشارحا مفهومه للخطاب وأثره في بروز هذه المدرسة التاريخية.¹⁸ صحيح أنّ رؤية فوكو حول دور اللغة في تحديد المعرفة مشابهة لرؤية بعض البنيويين الذين عاصروه، إلا أنّ رؤيته منفصلة ومختلفة عن هذه البنيوية، وهي مستوحاة من فريدريك ولهم نيتشه (1844-1900) الذي رأى أنّ البشر يفرضون مكونات أفكارهم الاعتبارية على عالم بلا نظام، ويشكّلون مادته اللامتشكلة بواسطة صياغات لغوية اعتبارية. لقد ظهر تأثير نيتشه على فوكو ليس في دور اللغة في تشكيل العالم فحسب، بل في رؤية نيتشه الأخلاقية الراضة للفلسفة الإنسانية. فعلى غرار نيتشه، رفض فوكو اعتبار الفرد حرا يقوم بأفعال عقلانية. تبنى فوكو، كذلك، مفهوم نيتشه حول "النزوع إلى القوة" الذي يأخذ أشكالا متعددة في علاقة الأفراد والجماعات بعضها ببعض. يحدد "النزوع إلى القوة"، في نظر نيتشه، ما هو صحيح وما هو خطأ على كل المستويات: الأخلاقية والفكرية والعلمية، وتتبع منه جميع الفوارق الكمية والكيفية المتعلقة بأشكال النفوذ والغلبة في المجتمع. لم يتوقف تأثير نيتشه عند هذا الحد، بل تعداه إلى تبني فوكو لبعض من مصطلحاته وعباراته. فقد استعمل فوكو مصطلح "جينياالوجيا" الذي حلل نيتشه من خلاله تطور الأخلاقيات في التراث الغربي القائم على "عبودية"، فرضتها عقائد دينية "مناقفة"، تدّعي التمييز بين الخير والشر. استعمل نيتشه في كتابيه المشهورين: **العلم المرح وهكذا تكلم زرادشت** تعبير "موت الله"، ليدلل على إفلاس الدين، وعلى فقدان مصداقية الفكر الغربي الذي يدّعي الشمولية

Munslow, 2006, pp.3-18. 17

18 المصدر نفسه، ص 127-148.

والموضوعية في المعرفة. وعلى غرار هذا التعبير، أعلن فوكو "موت الإنسان" لينعى موت الفلسفة الإنسانية وليبشر بولادة جديدة في عصر عودة اللغة.¹⁹

تشير عناوين كتب فوكو الأولى إلى أنه استعمل مصطلح "الأركيولوجيا" بالمعنى المجازي، لكي يقوم بتحليل مقاييس وفرضيات العلوم الإنسانية، ولكي يكشف سطحية المنظرين الذين عالجوا تاريخ الأفكار والعقائد. تجلت "الأركيولوجيا" في أعماله الثلاثة الأولى: 1- ميلاد العيادة: أركيولوجيا النظرية الطبية؛ 2- الكلمات والأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية؛ 3- أركيولوجيا المعرفة.²⁰ تتبّع فوكو عبر "الأركيولوجيا" مراحل تطور منظومات الفكر الغربي، منذ عصر النهضة، مستعملاً مصطلح "إبستيم" أو الحقبة المعرفية التي تتشكل فيها مكونات ثقافية لغوية لا تخضع لمبادئ النحو والمنطق، بل تخضع لقواعد تعمل خارج نطاق الوعي. تحدد المكونات الثقافية اللغوية نظام المفاهيم التي تقرر حدود الفكر. يعتقد فوكو أنّ تاريخ أوروبا الحديث مر بثلاث "حقب معرفية" منذ الرينيسانس، متوقعا بروز حقبة معرفية رابعة. لكنه شدد على أنّ "الحقب المعرفية" منفصلة ومنقطعة الواحدة عن الأخرى، بحيث لا يمكن وصف وتصنيف كل واحدة منها بنفس الطريقة، لأن لكل ثقافة معطاة يوجد "إبستيم" واحد يحدد شروط المعرفة الممكنة.²¹

مع أنّ فوكو لم يتنازل نهائياً عن استعمال مصطلح "إبستيم"، إلا أنه -منذ نشر كتابه: أركيولوجيا المعرفة- استبدله، في كثير من الأحيان، بمصطلح "الخطاب"، الأكثر شمولاً في التعبير عن فكره، ليصبح أداة معرفية في منهجه الأركيولوجي ليس في تحليل المعرفة التاريخية فحسب، بل في تحليل مجمل المعرفة الإنسانية. تتيح هذه الأداة، في نظره، للباحث في قضايا المعرفة تعاملاً نقدياً مع اللاوعي الذي يستغني عن أولوية الذات "الواعية" التي كانت مركزية في الفكر الفينومينولوجي وفي الفكر الفلسفي الغربي. يتناول المفعول النقدي للأركيولوجيا المقارنة

Dreyfus & Rabinow 1982, pp. xix, xxi, xxxiii, 106-116. 19

See Foucault, 1988; Foucault, 1970; Foucault, 1972. 20

Foucault, 1972, p.191; Foucault, 1970, pp. xxi-xxiv, 46-76, 303-342; see also Dreyfus and Rabinow, 1982, pp. 18, 121. 21

-التمثلة بالمكونات الخطابية- "الحقب المعرفية" المختلفة بهدف تبيان طرق التفكير المختلفة لكل حقبة معطاة.²²

لم يسلم المنهج الأركيولوجي لفوكو من نقد بعض معاصريه الذين زعموا أنّ منهجه تنقصه أسباب الانتقال من حقبة إلى أخرى. لكن فوكو حاول سد هذا النقص في عملين مشهورين من أعماله: مقالته: "نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ" (1971)،²³ وكتابه: **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن** (1975)،²⁴ اللذين يُعتبران بداية فترة فوكو الجينالوجية المتميزة بعض الشيء عن فترته الأركيولوجية السابقة. يستحضر فوكو في عمله الأول **جينالوجيا الأخلاق لنيتشه**،²⁵ ليوضح أنّ التحليل الجينالوجي يُظهر بأنّ أي منظومة فكرية معطاة هي محصّلة تغيّر تاريخي طارئ، وليست نتيجة تطور اتجاهات ونزعات عقلانية محتومة. وانطلاقاً من تحليله هذا، يعتبر فوكو المؤرخ الجينالوجي مؤرخاً جديداً، يقوم بتحليل هذه الاتجاهات والنزعات التي تظهر في الخطابات المختلفة المسيطرة على المنظومات الفكرية. تظهر هذه الخطابات في كل مجالات الحياة الاجتماعية، وفي فروع المعرفة الأكاديمية، حيث يوجد لكل واحد منها خطاب متميز. يرفض فوكو التسميات التقليدية المتبعة في تقسيم الفروع الأكاديمية إلى فئات منفصلة مثل العلم والفلسفة والأدب، لأنها، في النهاية، تحمل في طياتها فرضيات مشتركة يحددها الخطاب المسيطر في حقبة معطاة. يكشف تحليل الخطاب، في نظر فوكو، المبادئ العامة التي تتحكم في مفاهيم الحوادث في السياقات المختلفة وفي أنماط الممارسات الاجتماعية. يتكون كل خطاب من تعبيرات (enoncés) تظهر على شكل علامات لغوية ذات طابع مجرد، هي التي تحدد علاقاتها القابلة للتكرار مع الأشياء ومع تعبيرات أخرى. لا تمثل التعبيرات المتمثلة في علامات اللغة وحدة متكاملة، وهي تحتاج إلى جمعها والربط بينها لتكوّن خطابات متكاملة يمكن تحليلها. تعيّن الخطابات وتشكّل السياقات المتتابعة للعلاقات القابلة للتكرار على شكل مكونات خطابية في اللغة المحكية والمكتوبة وفي مجالات المعرفة المختلفة.²⁶

Foucault, 1972, pp.178-195; Foucault, 1970, pp.217-248. 22

Foucault, 1984, pp. 76-100. 23

Foucault, 1977. 24

Nietzsche, 1967, p. 119. 25

Foucault, 1970, pp. 26-44, 58-67, 78-120; Dreyfus and Rabinow, 1982, pp.104-106, 125, 160, 199. 26

مستعينا بنيتشه ومعتمدا على مفهومه للحقبة المعرفية، يعرض فوكو مفهومه حول الكتابة التاريخية، مميزا بين "التاريخ التقليدي"، و"التاريخ الفعّال": الأول يسعى دون جدوى إلى كشف تسلسل الحوادث العقلاني في الماضي، ويحاول عبثا الوصول إلى الموضوعية، لأنّ لا يوجد شيء ثابت وشامل في طبيعة الإنسان ووعيه، ولأنّ الحقب التاريخية غير متواصلة، وكل حقبة تظهر بطريقة معيّنة، لا يمكن تفسير ظهورها. "التاريخ الفعّال" يؤكد استحالة الوصول إلى الموضوعية، لأنّ الحوادث التي يراها البعض متمثلة في قرارات الأفراد والمعاهدات والمعارك، ما هي إلا أوصاف مصوغة بمفردات لغوية تعكس استخدام القوة في علاقات الناس.²⁷ يضطر المؤرخ التقليدي المؤمن بصدق وصفه للماضي أن يتذرّع بأقوال حول الموضوعية وصحة الحقائق ودقتها واستمرارية ودوام الماضي. مؤرخ كهذا هو مثل الدماغوغ الذي يضطر إلى استحضار الصدق والقوانين الأساسية والضرورات السرمدية، ليقنع سامعيه وقرائه بصدق كلامه.²⁸ إن بناء الماضي التاريخي، بواسطة عمليات تأويلية لا نهاية لها، ناتج عن خيالات المؤرخين. لا يستثنى فوكو أعماله التاريخية، ويقرّ أنّه لم يكتب يوما سوى أدبا خياليا. ولكنه لا يستبعد إمكانية أن يؤدي الأدب الخيالي وظيفة تحمل في طياتها "صدقا"، فالخطاب الحقيقي، وإن كان خياليا، يحدث انطبعا "صادقا" عندما يصنع شيئا لم يكن قائما سابقا في الخيال.²⁹

تعرّض موقف فوكو من التاريخ للنقد من قبل مؤرخين يعتبرون أنّ الاعتماد على قرائن تاريخية موجودة في المصادر، ينسف المفهوم الأدبي الخيالي للكتابة التاريخية. لكن مونسلو -المدافع عن المدرسة التفكيكية في الكتابة التاريخية- شدد على أنّ فوكو لم يبلغ أهمية المصادر التاريخية، بل على العكس من ذلك، استخدم الكثير من مواد أرشيفية جمع من خلالها القرائن، ولكن ليس بهدف البحث عن صدقها في نقل الواقع التاريخي كما كان، بل بهدف فحص الخطابات المتمثلة بتعبيرات سردية، التي تكوّن مجتمعة المعرفة للحقبة التاريخية التي يدرسها، كما فحص الممارسات الخطابية التي تقدّم الشكل اللغوي الذي تقوم عليه المعرفة. ينبع هذا الشكل اللغوي من العلاقة المتبادلة بين الفاعلين التاريخيين والمؤرخين الذين يعبرون عن حدود التوازن بين القوة والمعرفة

27 المصدر نفسه، ص 88.

Foucault, 1984, pp. 86-97. 28

Foucault, Foucault, 1972-1977, p. 193. 29

التي تفرضها مفاهيم المجتمع نحو الصحيح/الخطأ، المسموح/المنوع والشعري/اللا-شعري.³⁰ ويضيف مونسلو بأن فوكو، ورغم رفضه لإبستمولوجيا "التاريخ التقليدي"، إلا أنه يشدد على استخدام الأرشيف في دراسة القرائن، شرط إدراك معرفي مسبق أنها تمثل صياغات خطابية للفاعلين التاريخيين في الماضي، وصناعات خطابية للمؤرخين في الحاضر. لا ينبع المعنى التاريخي للسردية من البحث عن "المزج النصي" للقرائن كوسيلة لكشف التطابق بين وصف الحدث وبين الواقع، ولا ينبع من كشف مغزى المؤلف من تلك السردية. ليست فكرة الحقيقة التاريخية الإمبريقية، في نظر فوكو، إلا خطابا ساذجا من مخطّات القرن التاسع عشر. تتوقف معالجة القرائن دائما على البروتوكول اللغوي المجازي المسيطر على معرفة الأرشيف التي يعمل المؤرخ وفقا لها. مع أنّ المؤرخ يهتم أن ينظّم القرائن حسب تسلسلها الزمني، إلا أنّ تأويله لهذا التسلسل ما هو إلا تصوير لعملية ترميز مجازية، تظهر على شكل سردية تاريخية. لا يستطيع المؤرخ أن يتهرب من الطبيعة الاعتبارية التي تميز العلاقة بين الدالّ والمدلول، ولا يستطيع أن يتخلص من حاضره حين يسرد حوادث الماضي. على المؤرخ، إذن، أن يقرّ بأن سرديته التاريخية خاضعة دائما لمنظومة اللغة، التي تحمل في طياتها رموز نظام القوة المسيطر في الحاضر، وبأنه يفهم معاني قرائنه من خلال تجارب الحاضر الثقافية التي تحدد شروط المنظومة الاجتماعية واللغوية التي على ضوئها يبني سرديته. تشكّل هذه المنظومة "إبستيم" فوكو الذي يحوي جميع فروع المعرفة، والذي يفرض على كل واحد المعايير نفسها، والمسلمات السلوكية التي تشيّد نظام الفكر الذي لا يستطيع البشر الهروب منه.³¹ يشرح مونسلو تقسيم فوكو للحقب المعرفية الثلاث التي مر بها الغرب منذ عصر الرينيسانس، ويتوقف عند توقّع فوكو بروز حقبة معرفية رابعة، بدأت مع بزوغ ما بعد الحداثة التي بدأ المؤرخون فيها يتبنون مفهوما جديدا للتاريخ، قائما على السردية ذات الطابع الأدبي المعتمد على المجازات اللغوية.³²

أثر مفهوم "الخطاب" على الكثير من المفكرين، نذكر منهم جان-فرنسوا ليوتار (1924-1988) الذي يعتبر رائدا في التعبير عن فكر "ما بعد الحداثة"، كما تجلّى ذلك في كتابه: **حالة ما بعد الحداثة**. يجمع ليوتار بين السردية كوسيلة في التعبير عن الحياة والمعرفة والعلم، وبين حالة ما

Munslow, 2006, p. 131. 30

31 المصدر نفسه، ص 140-135.

32 المصدر نفسه، ص 145-142.

بعد الحادثة التي غيرت، في نظره، "قواعد اللعبة في العلم والأدب والفن". يزعم ليوتارد أنّ العلم "كان" يشرعن "على الدوام قواعده داخل لعبته الخاصة من خلال رفضه للسردية"، كأسلوب في التعبير عن نفسه، ومن ثم "يُنتج خطابا ذا شرعية يتناسب مع منزلته" ووظيفته الساعية إلى معرفة الحقيقة. لكي يميز بين ما بعد الحادثة والحادثة، يستعمل ليوتارد مصطلح "حادثة" في إشارة إلى كل علم يأخذ شرعيته من مرجعية تعتمد على الميتا-خطاب ومن خلال سردية كبرى تدعي الوصول إلى الحقيقة. من هذا المنطلق النقدي للحادثة، يعرف ليوتارد ما بعد الحادثة: "ببساطة شديدة ... ما بعد الحادثة هي حالة الشك بالميتا-سردية"³³.

يضمّ ليوتارد في هذا التعريف كلّ النشاط الفكري، معتبرا أنّ منتجات المعرفة والعلم ما هي إلا سرديات بأشكال مختلفة. تميّزت السردية الكبرى أو الميتا-سردية بشمولية "قصصها" حول التاريخ وأهداف الجنس البشري التي رسّخت وشرعنّت المعارف الإنسانية والممارسات الثقافية. يرى ليوتارد أنّ هناك نوعين من الميتا-سردية قد سادا في فترة الحادثة التي سبقت حالة ما بعد الحادثة: 1- سردية ترى أنّ التاريخ يتقدم نحو تنوير وتحرر اجتماعي؛ 2- سردية ترى أنّ المعرفة تتقدم نحو الكمال. يستخلص ليوتارد من ذلك أنّ الحادثة هي عصر شرعنة الميتا-سردية، وأن ما بعد الحادثة هي عصر التعددية، والعصر الذي أفلست فيه الميتا-سردية، وتحوّلت إلى شظايا. يتناول ليوتارد مفهوم السردية من باب تمييزه بين خطابين مختلفين: الخطاب العلمي والخطاب القصصي، ويستخدم في هذا التمييز مفهوم "لعبة اللغة"، عند الفيلسوف الألماني لودفيغ فتنغنشتاين (1889-1951) الذي يرى أننا نستعمل اللغة في حياتنا بأشكال مختلفة طبقا للحالة التي نحن فيها، والتي تبني مفاهيمنا حول العالم. ما يحدد معنى الكلمة هو استعمالها في "لعبة اللغة"، طبقا للقواعد الخاصة لكل لغة، وليس طبقا لقاعدة عامة تعطي الكلمات معنى واحدا. نستعمل أحيانا الكلمات بدون أن تؤدّي معنى محدد، فاستعمال اللغة يشبه لعبة شطرنج، لكل كلمة (قطعة شطرنج) فيها وظيفة مختلفة، فإذا لعب (تكلم) الناس ألعابا (كلاما) في سياقات مختلفة، فمن الصعب أن يفهم الواحد الآخر. لذلك يقرر الناس أي لعبة يلعبون وكيف يلعبونها. اللغة المستعملة في "لعبة اللغة" هي التي تحدد للاعبين معنى الواقع، وكلّ محاولتنا لفهم ما يسمى

بالحقائق مرتبطة بالإطار الخاص الذي يحدد شكل حياتنا. كثير من المشتغلين بالعلاقة بين اللغة وبين فهم الواقع يقتبسون من فتغنشتاين المثال المأخوذ من لغة عمال البناء في فهمهم الواحد الآخر.³⁴

من المفيد أن نذكر أن فوكو قد سبق ليوتار في استخدام "لعبة اللغة" عند فتغنشتاين لكي يفسر مفهوم "الخطاب" وعلاقته بالمجتمع وبالواقع، وبالطريقة التي يبني فيها المؤرخون وغيرهم سردياتهم. يرى ليوتار أن "لعبة اللغة" متواجدة في كل مجالات الحياة العادية من عمل وفكر، بحيث تضيف على مؤسسات المجتمع المتنوعة خصائصها. ولكنه يميّز بين تجلياتها في المؤسسات، وبين تجلياتها في المحادثات العادية المفتوحة. تقتضي "لعبة اللغة" في المؤسسات أن تكون منضبطة لا تتجاوز ما هو مسموح بالتعبير عنه وتعطي الحق لخطاب الفئات أو الطبقات المحظوظة على حساب خطاب الفئات الأخرى. تفرض هذه الخطابات على مستخدميها أشياء يجب قولها وأشياء أخرى يجب الامتناع عن قولها.³⁵

هذا يعني أن ليوتار -مثل فوكو- يرى بأنّ للخطاب قوة، وللقوة خطاب، يعبران عن نفسيهما خلال الممارسة الحياتية على شكل سردية تعبّر عن الخصائص الأساسية للبنية الثقافية. تمنح السردية، في نظر ليوتار، نفسها شرعية ذاتية مبنية على قواعد اجتماعية وممارسات متفق عليها. ولكنه يميز بين سردية العلم وسردية المعرفة بمعناها الواسع، معتبرا أن العلم يستخدم "لعبة اللغة" بشكل مختلف عن استخدامها في سردية المعرفة. لا يمكن، في نظره، اختزال المعرفة بالعلم، فالمعرفة (savoir في الفرنسية) ليست حكرا على فئة خاصة من الناس، وهي لا تستثني أحدا في القدرة على إنتاجها، ما يعني أنّ السرد هو عنصر أساسي في المعرفة المألوفة العادية. أمّا العلم، فيعتمد على قاعدتين: الأولى قاعدة تقوم على التثبت بالبرهان من أجل التحقق من وجود وحصول ظاهرة معينة، كان قد اعتمدها علم القرن التاسع عشر؛ والثانية تقوم على منهج دحض فرضيات مطروحة حول الظاهرة من أجل التحقق منها أو بطلانها، كان قد اعتمدها علم القرن العشرين.

34 إن المثال المضروب يشير إلى أنّ البنائين يستخدمون لغة خاصة بهم تخدمهم في عملهم، فصاحب الصنعة الذي يبني البناء يطلب من مساعده أن يناوله حجرا من حجارة متعددة الأشكال، مستعملا كلمات مثل "عمود"، "لوح" "مربع" إلخ، وليس جملا كاملة. يأخذ فتغنشتاين المثال ويسحبه على استعمالنا للغة في حياتنا اليومية العادية، في الثقافة والعلوم، للتوسع في فهم "لعبة اللغة" وجوانب أخرى من فلسفة فتغنشتاين، انظر: Wittgenstein, 1953.

لكنّ العلم -بقاعدته- لم يُفِضْ إلى كشف وتثبيت الحقيقة المطلقة، بل أفضى إلى حقيقة متفق عليها من قبل جماعة علمية، فالعلم يحتاج دائما إلى توافق بين أفراد هذه الجماعة.³⁶

توسّع استخدام مصطلح "الخطاب" في الأدبيات الغربية، ليشمل مفكرين ماركسيين محدثين تجاوزوا التحليل الماركسي التقليدي، برز من بينهم غاريت سترمان-جونس (1942-) الذي درس الطبقة العاملة الإنجليزية المتمثلة في حركة الشارطريين البريطانية في أوائل القرن التاسع عشر (المطالبة بمنحهم صكوكا (Charters) تكفل حقوقهم)، كان قد سبقه إلى دراستها ماركسيون آخرون جعلوا من حركة الشارطريين طبقة وصلت إلى وعي صاغ مطالبها وحدد أهدافها. وخلافاً لتحليل هؤلاء الماركسيين المعتمد على الواقع الاقتصادي الاجتماعي للشارطريين فحسب، ركّز سترمان جونس على تحليل لغتهم وشعاراتهم، معتبرا أنّ خطابهم السياسي هو الذي حدّد لهم مصالحهم ومطالبهم، أكثر مما حدّده واقعهم الاقتصادي. تخلق اللغة، في نظره، حاجات الناس وتصوغ رغباتهم، فالطبقة، إذن، ليست واقعا أونطولوجيا، بل واقعا خطابيا، وعلى المؤرخ أن يفسر لغتها من منطلق طبيعتها السياسية، وليس من منطلق طبيعتها الطبقيّة. بهذا المعنى، تتحدد الطبقة من خلال أبنية الخطاب السياسي المتمثلة في اللغة، وليس من خلال العلاقة بين الأفراد وبين وسائل الإنتاج فحسب.³⁷

36 المصدر نفسه، ص 18-24.

37 Jones, 1983, p. 198.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- ابن منظور، 1988 ابن منظور، جمال الدين (1988) **لسان العرب**، 18 مجلداً، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- تفسير الجلالين (د. ت.) المحلي، جلال الدين، وجمال الدين السيوطي (د. ت.)، تفسير القرآن الكريم، القاهرة: دار الفكر للجمع.
- فرو، 2013 فرو، قيس (2013) **المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

بلغات أخرى:

- Critchley, 1992 Critchley, Simon (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Oxford & Cambridge, Mass.: Blackwell).
- Derrida, 1978 Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*, trans., with an introduction and additional notes by Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul).
- Derrida, 1981 Derrida, Jacques (1981) *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press).
- Derrida, 1982 Derrida, Jacques (1982) *Margins of Philosophy*, (Chicago: The University of Chicago Press).
- Derrida, 1992 Derrida, Jacques (1992), "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" in: Cornell, D.,

- Rosenfeld, M., Carlson, D.G. (eds) *Deconstruction and the Possibility of Justice*, (London: Routledge), pp. 22-28.
- Derrida, 1993 Derrida, Jacques (1993) *Aporias*, trans. by Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press).
- Derrida, 1998 Derrida, Jacques (1998) *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore & London: The Johns Hopkins Press).
- Dreyfus & Rabinow 1982
Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, with an Afterword by Michel Foucault* (New York & London & Toronto & Sydney & Tokyo: Harvester Wheasheaf, The University of Chicago).
- Foucault, 1970 Foucault, Michel (1970) *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences* (French edn. 1966) (London: Tavistock Publications).
- Foucault, 1972 Foucault, Michel (1972) *The Archeology of Knowledge*, (French edn. 1969) trans. by A.M. Sheridan Smith (Tavistock Publication).
- Foucault, 1972-1977 Foucault, Michel (1972-1977) *Power/Knowledge*, Edited by Colin Gordon (New York: Pantheon Books).
- Foucault, 1977 Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (French edn. 1975) (London: Allen Lane).
- Foucault, 1984 Foucault, Michel (1984) "Nietzsche, Genealogy and History" (French edn. 1971) in: Paul Rabinow

- (ed.), *The Foucault Reader*, (New York: Pantheon Books).
- Foucault, 1988 Foucault, Michel (1988) *The Birth of Clinic: An Archeology of Medical Perception*, (French edn. 1963) (New York: Vintage Books).
- Ihde, 1971 Ihde, Don (1971) *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, (Evanston: Northwestern University Press).
- Jones, 1983 Jones, Gareth Stedman (1983) *Languages of Class: Studies in the English Working Class History*, (Cambridge: Cambridge Unive
- Liotard, 1992 Liotard, Jean-François (1992) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi, forwarded by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press).
- Marsh, 2008 Marsh, James L. (2008) "Ricoeur's Phenomenology of Freedom as an Answer to Sartre," in: David M. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur* (Albany: State University of New York Press), pp. 13-29.
- Munslow, 2006 Munslow, Alun (2006) *Deconstructing History*, (London: Routledge).
- Nietzsche, 1967 Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1967) *On the Genealogy of Morals*, trans. by Walter Kaufman and R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books).
- Opdebeeck, 2000 Opdebeeck, Hendrik J. (2000) (ed.), *The Foundation and Application of Moral Philosophy: Ricoeur's Ethical Order*, (Leuven, Belgium: Peeters).

- Pellauer, 1997 Pellauer, David (1997) "Foreword: Recounting Narrative," in: Morny Joy (ed.), *Paul Ricoeur and Narrative* (Toronto: University of Calgary Press).
- Ricoeur, 1984/85/88 Ricoeur, Paul (1984, 1985, 1988) *Time and Narrative*, 3 vols. trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago and London: The University of Chicago Press).
- Ricoeur, 1991 Ricoeur, Paul (1991) "Life in Quest of Narrative," in Wood (ed.) *On Paul Ricoeur Narrative and Interpretation*. (London & New York: Routledge, 1991).
- Ricoeur, 1991 Ricoeur, Paul (1991) *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northeastern University Press).
- Ricoeur, 1992 Ricoeur, Paul (1992) *Oneself as Another*, trans. By Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press).
- Stam, 1997 Stam, Hendrikus J. and Lori Egger (1997) "Narration and Life: On the Possibility of Narrative Psychology", in: Morny Joy (ed.), *Paul Ricoeur and Narrative* (Toronto: University of Calgary Press), pp. 69-85.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011
"Paul Ricoeur", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, April 18, 2011
- Stocker, 2007 Stocker, Barry (2007) *Jacques Derrida, Basic Writings*, (London & New York: Routledge).

- Vanhoozer, 1991 Vanhoozer, Kevin J. (1991) "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative," in: *On Paul Ricouer Narrative and Interpretation*, (London & New York: Routldge), pp. 34-54.
- Wittgenstein, 1953 Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigation*, (Oxford: Blackwell).
- Wood, 1991 Wood, David (1991) (ed.) *On Paul Ricouer: Narrative and Interpretation*, (London & New York: Routldge).

الخطاب الكولونيالي ومساهمته في تمييع الذاكرة الجماعية: تغييب الدور الاقتصادي للنساء الفلسطينيات القرويات مثلاً

روضة مرقس-مخول*
جامعة بن غوريون في النقب

ملخص:

لطالما وصف الأوروبيون، ومن ضمنهم موظفو وموظفات حكومة الانتداب ومَن قبلهم من رحالة ورجال ونساء البعثات التبشيرية وغيرها، النساء الفلسطينيات على أنَّهنَّ خاملات، عاجزات عن العمل والتأثير بمجتمعهنَّ، بل وذوات موقع ضعيف داخل عائلتهنَّ. وامتاز خطابهم الكولونيالي، وخطاب نساء بريطانيات وأوروبيات عشنَّ في حيفا ويافا والقدس والناصرة، برسم صور نمطية للمرأة القروية التي شاهدها تصل إلى المدينة ضمن مجموعة قرويات أخريات، أو مع أحد أفراد العائلة الذكور، فكتبوا استنتاجاتهم عن كونها متأخرة، غير متعلّمة، مسلوقة حقَّ التنقل بذاتها ولوحدها، ولذا فإنَّها احتاجت للتنوير والتحديث على النمط الغربي. كانت النصوص الكولونيالية أيضاً قد تعدَّت النص المكتوب، إلى الصور الفوتوغرافية أيضاً فحصرت النساء بأدوارهنَّ التقليدية، وبانعدام حيلتهنَّ أو مقدرتهنَّ على إدارة شؤونهنَّ بأنفسهنَّ. كتب عددٌ كبيرٌ من الباحثين الغربيين أبحاثهم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها على أساس هذه الصور النمطية، واستمدّوا موادَّهم الأساسية من تقارير رسمية، ونصوص شخصية، كتبها ممثلو حكومة الانتداب، أو أفراد من بعثات تبشيرية، تجاهلت إلى حدِّ كبير، أو أخفت كلياً، دور النساء كقوة عمل منتجة لرأس المال. إذًا، كانت تلك كتابة عن بعد، لم تعطِ المرأة الفلسطينية الفلاحة الكادحة حقها. بينما، عندما يستذكر كلُّ منا

* روضة مرقس - مخول، تعدّ للدكتوراة في قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، جامعة بن غوريون في النقب.

نساء قريته، يجد أنّ دورهنّ في الاقتصاد الفلاحي كان هامًا جدًّا، وأنّ حجم عملهنّ كان كبيرًا، خاصة في كلّ ما يتعلق بالزراعة والعناية بالمحصول بكلّ مراحل نموه وقطفه وتصريفه. عملت معظم النساء والفتيات في الحقول والبساتين، بأجر أو بدون أجر، لكننا أيضًا سنتذكر أنّ القابلات، ومعلمات مدارس الإناث، ومديرات المدارس، والممرضات والخيّاطات والبائعات المتجولات، كُنّ جزءًا نابضًا في حياة كل قرية، فكيف اختفيا من معظم الأبحاث والتقارير والصحف والصور التي أنتجها الغرب عن الفلسطينيين؟

في هذا المقال أستند إلى وثائق من مصدر أوّلي، وهي رسائل شخصية لنساء أوروبيات عشن في فلسطين إبّان الانتداب البريطاني، إلى جانب تقارير رسمية كتبها أو كتبها مسؤولون أو مسؤولات في حكومة الانتداب، مصدرها أرشيف بعثة الشرق والقدس في سانت أنتوني-أوكسفورد الذي تواجدت وبحثت فيه في عام 2017، بالإضافة لمواد مقابلات شفوية مع نساء ورجال من الجليل، وأصل إلى الاستنتاج بأنّ الخطاب الاستشراقي ميّز النصوص المكتوبة، الرسمية وغير الرسمية، فحوى رسائل معلمات ومديرات وطبيبات بريطانيات تُظهِر بأنهم نسجوا علاقات صداقة مع موظفي الانتداب، فشاركوهم حفلات الشاي ومشاهدة أفلام السينما وعروض الأوبرا والسباحة ورحلات بالطبيعة. من المحتمل أنّ تضيء هذه العلاقات على الأسباب التي خلقت تجانسًا شبه مطبق بنظرتهم ومواقفهم من الفلسطينيين عامّة وبالأخصّ النساء منهم. وأدعي في المقال أنّ الخطاب الكولونيالي الذي يعتمده المستعمر لا بدّ وأن يتغلغل إلى أفراد الشعب العاديين في بلاده. هيمنة هذا الخطاب تصبح القاعدة التي استمدّت منها مواقف وتصرفات موظفي حكومة الانتداب، وعاملًا مؤثرًا في حياة الفلسطينيين السياسية والاجتماعية.

كلمات مفتاحية: خطاب استشراقي، ذاكرة جماعية، اقتصاد قروي، نساء عاملات، نساء فلسطينيات، تاريخ نسوي، معلمات فلسطينيات.

مقدمة:

منذ بضعة عقود، تغير نهج تمثيل الشعوب التي كانت واقعة تحت الاستعمار أو الاحتلال بشكل كبير، وذلك نظراً لما طرأ من تحوّل في أساليب ومصادر البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية، وأهمّها الاهتمام برواية المستضعفين، والشرائح التي همّشها الباحثون، وبإسراع صوت من لا صوت له. من ناحية أخرى، انصبّ الاهتمام على كتابة نسوية مختلفة عن كتابات الحركات النسوية الغربية، وبالأساس الأمريكية البيضاء، من قبل نسويات كلاسيكيات طالبن بالمساواة في الخروج إلى العمل، فبادرت نسويات من أصول أفريقية مثل بيل هوكس إلى مواجهتهنّ بالحقيقة التي طالما تجاهلتها النسويات الأمريكيات الأوائل، ألا وهي أنّ النساء من ذوات البشرة الداكنة قد عملنّ بل وقُمعنّ في حقول وبيوت النساء البيض منذ مئات السنين (بيل هوكس، 1981)، ولحققت بهنّ باحثات تبنيّن الفكر النسوي ما بعد الاستعماري التحرري والماركسي مثل أوما نارايان، موهانتي، غاياتري سيفاك، نوال السعداوي وفاطمة المريني، وباحثات كويريات مثل جوديث باتلر وغيرهنّ ممن طالبن بتفكيك الخطاب النسوي الغربي المهيمن، وإعادة كتابة التاريخ من جديد، ليشمل صوت ونظرة الطبقات المستضعفة والشعوب المستعمرة، ودراسة النوع الاجتماعي من هذه المنطلقات. لم تتأخر الباحثات العربيات والفلسطينيات بشكل خاص، عن الركب فالمؤرخات أعدن كتابة تاريخ الشعوب العربية، لتتضمن أدوار المرأة النضالية والسياسية، فانتشرت كتابات روز ماري صايغ ونادية حجاب، وإصلاح جاد، ومي صيقل، وفيحاء عبد الهادي، وكتابات باحثات العلوم الاجتماعية الصحية كنهاية داود، والقانونية والتاريخية السياسية كأبحاث لينا دلاشة، وميسون إرشيد-شحادة، والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ودراسات النوع الاجتماعي وعلم النفس التربوي، فازدهرت مكتباتنا بأعمال ليلي أبو لغد، وخولة أبو بكر، وروضة كناعنة، ونهلة عبده، ونادرة شلهوب، ومنار حسن، وفاطمة قاسم، وهنيدة غانم، وتغريد يحيى-يونس، وأريج صباغ، وسراب وصفاء أبو ربيعة، ومنال شلبي، وهمت زعبي، وبعلم الاجتماع التاريخي-الاقتصادي كأبحاث لينا ميعاري، وروضة مرقس-مخول ومها صباغ كركبي، وبسمة فاهوم، وتغريد قعدان، فكتبن عن مواضيع مختلفة، منها تاريخ النساء في فترة الانتداب والنكبة وما بعدها، وعن أدوارهنّ وتجاربهنّ النسوية، النضالية التحررية، الاقتصادية والسياسية.

واقع المرأة الفلسطينية الريفية مقابل الخطاب الاستعماري الذي أنتج صورتها

هل نعتبر عمل المرأة الفلسطينية في الزراعة ضمن عائلتها أو كأجيرة مقابل صاع أو صاعين من الحنطة عملاً؟ هل نعتبر الداية أو القابلة التي لم تأخذ مقابل عملها المال، بل بضع ثمار أو كمية من الحبوب، قرص جينة، أو بضع حبّات من الحلوى لأطفالها، امرأة عاملة؟ وماذا بشأن جداتنا اللواتي قطعن المسافات مشياً على الأقدام، لبيبعوا اللبن والجينة أو الخنّيزة والميرامية في أسواق عكا وحيفا وصفد؟ هل نعتبر ما قمن به من مجهود إسهاماً اقتصادياً؟ هل يُعتبر مجهود النساء الذي لم يُسجّل في وثائق رسمية عملاً؟ هل يستحقّ دور المرأة الاقتصادي، وعملها لبقاء العائلة والمجتمع والعيش الكريم أن يسجّل؟ الإجابة على كل هذه الأسئلة، برأيي، هي نعم. الطرح الأساسي الذي أفتحه بهذه المقالة هو أنه لولا القوة الإنتاجية للمرأة الفلسطينية القروية لما حصل تراكم رأس مال زراعي فلسطيني، ولكان ذلك بأيدي الاقطاعيين اللبنانيين الذين ملكوا آلاف الدونمات، أو بأيدي العائلات البرجوازية الفلسطينية من سكان الحواضر أو الريف. ولكن، لعدّة أسباب، فلسطينية ذاتية تخصّ تطوّر البحث التاريخي الفلسطيني، وأسباب متعلقة بهيمنة الخطاب الاستشراقي الذي رسم صورةً نمطيةً عن المرأة الشرقية والعربية على الأبحاث والأدب والعلوم، غُيبَ الدور الاقتصادي للمرأة الفلسطينية مما أدى إلى إنتاج معرفي منقوص حتى فترةٍ غير بعيدة عن اليوم.

إذا راجعنا الجرائد التي صدرت في فترة الانتداب البريطاني، فلن نجد اسماً لامرأة قروية حصدت دونما من الحنطة أو الشعير، أو قطفت حمولة بغل من التبغ، بين انبلاج الفجر وغياب الشمس، دون توقف. لن نصطدم باسم السيدة الكفرسية "العسل نّدة" التي عملت بإقراض المال للفلاحين المدانين بفائدة بسيطة (مقابلة شفوية مع السيدة بربارة بصل 2014)، ولا عن الكادحة "حجلة ج*" التي عملت مساعدة بنائى الحجر، فحملت حجارة البناء على رأسها، أو "قفّة البحص" على كتفها، وصعدت على سلّم للطابق الثاني لتناولها للبناء (مقابلة شفوية مع السيد شحادة مخولي 2016)، ولا عن أمّ الياس التي "فتحت ما يشبه موقفا للسيارات بأيامنا هذه للجمال والبغال والحمير التي وصل بها أصحابها إلى سوق الخميس" في إحدى قرى الجليل الغربي، و"أخذت قرش عَ الراس"، ووضعت للحيوانات التي أبقيت في عهدتها القشّ والشعير والماء الذي نشلتها من عين الماء القريبة للسوق" (مقابلة شفوية مع السيد بطرس دلة 2016)، ولا عن شهيدة العمل

حنّة شاهين التي عملت في سجن عكا، وكانت ترجع مشياً على الأقدام في ساعات المساء ليخطيء الثوار المرابطين قرب المكر فيحسبونها، بسبب لباسها العسكري، من الهاغاناة ويردوها قتيلاً (المصدر السابق)، ولا كلّ بائعات الجبن واللبن، ولا زارعات وقاطفات التبغ، ولا جّوالات الزيتون، ولا قرويات خليج حيفا غاسلات ملابس الجنود البريطانيين (مقابلة شفوية مع السيدة سعدة محمد سويطي 2017). لكننا سنجد مقالات ومساهمات لنساء نشطنَ في النوادي النسائية والجمعيات الخيرية في المدن الفلسطينية، تخاطب جميع النساء وتدعوهنّ لأخذ دورهنّ بالتححرر وبالتعلّم والتثقيف الذاتي. سنلاحظ أنّ خطابهنّ منقطع نوعاً ما عن حياة النساء الريفيات وواقعهنّ. فتجدهنّ يطالبن بالمساواة مع الرجل بالخروج إلى العمل، وبأخذ دور اجتماعي واقتصادي (يذكر بخطاب النسويات الأمريكيات البيض) ولكنهنّ يتجاهلن، مثلاً، الدور المركزي للنساء القرويات في المجال الزراعي (إن كان بالزرع وجمع المحاصيل والانهماك بإعدادها بشكل يسمح بتصريفها وبيعها وتخزينها، أو بالاهتمام بالحيوانات والطيور، إلخ). ولو أخذنا أعداداً من مجلة **المهماز** التي كانت تصدر في حيفا قبل النكبة لوجدنا تبايناً في الصور التي رسمت بها المرأة، في النصوص المكتوبة أو بالصور أو الرسومات على الغلاف وداخل المجلة. في تموز 1946 نقرأ في زاوية منها وبه تكتب "جاسوستنا الحسنة" (على حد تعبير هيئة التحرير): "معروف أنّ المرأة منا، مخلوقة ضعيفة لا حول لها ولا قوة، تعشق القوة وتحب القوي" (**المهماز**، 28 تموز 1946، ص 11) ولا يتماشى هذا الوصف مع ما حدّثتني به النساء في المقابلات الشفوية عن القوة الجسدية المطلوبة للعمل الزراعي وغيره من الاعمال في القرية، وعن ساعات العمل التي تبدأ فجرًا، وتنتهي مع مغيب الشمس، وعن وقوف المرأة بمهّمات البيت والعمل الزراعي (أو غيره إن كانت متعلمة) رغم كل الصعوبات. حتى في كراسة إرشادات أصدرتها حكومة الانتداب حول السلامة في العمل (في عام 1947)، وجدنا نصّاً يمدح الفلاحة العربية كمثال لمن يعرف كيف يوزع الحمل الثقيل على الجسم دون إلحاق ضرر بالظهر فيكتب: "هنالك صورة رائعة للمهارة الفنية الصحيحة في حمل الأثقال، تتمثل في منظر الفلاحة العربية وهي تتنقل بسهولة ودون مبالاة بينما استقرّ حملها على رأسها بتوازن تام. لاحظ على الأخص قامتها المنتصبّة وتحريها من كل جهد موضعي، ثم حركة الصدر غير المقيدة ومركز الثقل غير المنحرف، كل ذلك مما يعمل على إظهار قامة رشيقة تثير كل إعجاب" (موقع "جرائد" المكتبة الوطنية: نشرة دائرة العمل، ص 15). رغم ما قامت به الصحافة الفلسطينية بما وصفه كدور نضالي كبير في الحركة الوطنية الفلسطينية في فترة الانتداب، إذ كانت بمثابة مرآة للحياة السياسية في فلسطين، عاكسة للتيارات الموجودة فيها (كبها، 2005)،

وجد أنّ الصحافة التي نشأت وعملت في المدن لم تساعد في تغيير الخطاب السائد حول المرأة القروية وأدوارها ووظائفها، ولم تكن عوناً لها أمامه. وأمّا النساء اللواتي كتبن في هذه المجالات والصحف فقد وقع قسم لا بأس به منهون في فخ الهيمنة الثقافية التي بسطها الخطاب الغربي، فدوّنت بعض معانيها، وكما وصفته إيلين فلايشمان بـ"العلاقة المركبة ما بين المستعمر والمستعمر" التي أصابت بالأساس نساء الطبقة المتوسطة والعليا من بينهن (فلايشمان، 2003، ص 64).

في مقال في مجلة الوحدة لعام 1945 تلخّص كاتبته، الصحفية فائزة عبد المجيد، الأمور التي تشغل بال المرأة العربية التي تُكثر من ارتياد النوادي، وتكتب أنّ تلك الأمور محصورة في "الأزياء فالخدم والأولاد"، وأمّا ما يجب أن تعمل لتصل إلى الكمال في شخصيتها فهو "معرفة الحق والخير والجمال، وتفهم ونفاذ لروائع الفكر والفن من علم وأدب وموسيقى وتصوير ونحت" (الوحدة 1945/1/22، ص 2). نلاحظ أنّ التوجه هذا يُفهم وكأنّ الوصف يشمل كلّ النساء، ويتجاهل الواقع الذي كانت تعيشه النساء الفلسطينيات الريفيات الكادحات في الحقول وفي مجالات عمل أخرى تطلّبت الكثير من الجهد الجسدي. في تلك الفترة كان الواقع في الريف الفلسطيني يختلف عن الصورة التي رسمتها الصحفية، فمن ناحية لم يكن حراك نسوي جمعي وجماهيري ينادي بتحرر المرأة بمفاهيم المركزية الأوروبية، بل كان انخراطاً حماسياً للنساء بالعمل الثوري، لأهداف التحرر الوطني، خاصة في فترة ثورة الـ1936-1939 (كبها وسرحان، 2009)، وتحركات أولية لمجموعات صغيرة من المثقفات في القرى الكبيرة،¹ (المقابلة مع نبيهة مرقس 2017)، ولم تصدر مواد مكتوبة من النساء للنساء في منطقة الجليل (مقابلة مع السيدة ن. سويد، 84، 2015). كانت النساء القرويات والبديويات العاملات في المجال الزراعي أو الصناعي يحملن على رؤوسهن ما أردن نقله من الحقل إلى البيت أو السوق، أو ما كنّ يكتنينه من مواد غذائية أو غيرها (مقابلة مع السيدة سعدة محمد سويطي) ويمشين، غالباً حفاة، إلى المدينة الكبيرة لتصرف منتجاتهن. أمّا المعلمات فغالبا ما كنّ يتنقلن بالحافلات أو بسيارات خصوصية يجهّزها الأهل لهنّ (حسب رسائل المعلمة إزدهار عيسى من صفد، والتي عملت بالتدريس في صفورية، أرشيف الدولة 1947)، في حال كنّ يعملن في قرى أو مدن تبعد عن قرأهن مسافة تحتمّ عليهنّ استئجار دور أو غرف للسكن

1 قرى كبيرة: أعزف القرى الكبيرة كمجمّعات فلسطينية ريفية، تواجد فيها سوق أسبوعي ومدرسة ثانوية وخدمات صحية ومراكز تبادل للمنتوج الحيواني والزراعي، استفاد منها سكان القرى الصغيرة التي أحاطت بها. أمثلة على هذه القرى في منطقتي الجليل الغربي والأعلى: كفر ياسيف، البضة، ترشيحا، والرامة. حتى النكبة وصل معدّل عدد السكان في القرى الكبيرة في المنطقة التي قمت ببحثي حولها إلى ألف نسمة حسب موسوعة بلادنا فلسطين (الدباغ، 1988).

هناك، كما كانت معظم المعلمات في الثلاثينات تنتقلن بواسطة دواب يقودها أحد أهل القرية (المقابلة مع المربية هيفاء مزيغيت 2009، المقابلة مع الأستاذ بطرس دلة 2017، المقابلة مع الأستاذ شحادة مخولي 2016)، أقصد من هذا أنهنَّ كنَّ بعيدات كل البعد عن الرفاه والراحة.

بين السلطة وسلطة الخطاب

طغى الخطاب الاستعماري والاستعمالي على كتابات الموظفين البريطانيين، وعلى بعض الرسائل الشخصية التي بعثتها نساء بريطانيات إلى الأقرباء أو للمسؤولين عنهنَّ في بريطانيا، إذ صوّروا المجتمع الفلسطيني كمجتمع متأخر مكوّن من طوائف وليس كمجموعة قومية واحدة، ولم أجد في رسائل البريطانيات استعمالاً لكلمات تصف الفلسطينيين كشريحة فيها تفاوت ثقافي أو تعليمي مثلاً. في حين أنّ إدارة التعليم في حكومة الانتداب بعثت معلمات ومديرات فلسطينيات للتعلّم أو للاستكمال (بلغة اليوم) إلى بريطانيا، وهذا أكدته لي المربية هيفاء بولس التي سافرت إلى أوكسفورد وأيضاً درست في كامبريدج في الثلاثينيات، وهذا ما يؤكده خبرٌ صحفي في **جريدة فلسطين**، في الثامن من تموز عام 1947، حيث يذكر أسماء المشاركين السبعة عشر منهم معلمات وهنَّ: ألين لباط مديرة مركز تعليم المعلمات القرويات في رام الله، وسارة جار الله مديرة مدرسة في يافا، والمعلمة نادية رصاص مديرة مدرسة البنات في الخليل في تلك السنة (**جريدة فلسطين** 1947) في دورة تعليمية وصوّروا اليهود "الحالوتسيم" كـ "سكان البلاد الجديدة" الذين هم بأمرّ الحاجة إلى المساعدة بكل المجالات خاصة أنهم "غير معتادين وغير ملائمين جسدياً للعمل الجسدي الشاق، خاصة بأعمال فتح وتعبيد الشوارع ولذا فلقد تعذبوا وعانوا الكثير" (ملف "مستشفى سانت لوكس": وثيقة: مهمة طبية في الأراضي المقدسة، السنة: 1923، 1/4). ظهر أيضاً خطاب مشبع بالاستعلاء الأوروبي في فقرة أخرى من التقرير الصادر عن البعثة التبشيرية لمستشفى سانت لوكس للعام 1922، في وصف الحاجة لدعم المستشفى مادياً من قبل "الكنيسة الكندية" جاء فيها: "في هذه الفترة الجديدة والتي حلّت على فلسطين، والتي لا تزال تتميز بعدم اليقين، وتغييمها/تظللها غيمة الاضطراب الذي يُحدثه أبناء الجنس الأصلي، تبقى الحاجة لمستشفى البعثة حيث أنهم أثبتوا بأنهم أفضل متعاونين مع الإدارة البريطانية لكسر الأفكار المسبقة لدى الناس عنّا، وبنفس الوقت ينكشفون على الحقائق حول المسيحية...." (المصدر

السابق، ص 1). أما أهداف البعثة التبشيرية التي أسست مستشفيات أو عيادات لخدمة السكان من فلسطينيين ويهود لنشر الثقافة الدينية البروتستانتية/الإنجيلية، فقد تحطمت على خلفية الشروط الصارمة التي وضعتها الجمعيات المانحة التي كانت تتبرع سنويا لهذه المؤسسات. ففي رسائلها تتكشف أهداف الهيمنة الثقافية وعلاقات القوة، وبشكل غير مباشر تأثيرها على الفلسطينيين وظروف حياتهم. نجد هذا في الخطاب التبشيري الذي ميّز "جمعية تطوير المعرفة المسيحية" اللندنية، ففي رسالة إلى المطران بلايث من تاريخ العشرين من شباط 1903 ردًا على تقرير د. كول، رئيس البعثة التي أدارت مستشفى سانت لوكس في حيفا، تكتب الجمعية أنّ التقرير غير وافٍ إذ رغم استقبال 236 مريضاً في المستشفى، "لم يذكر [التقرير] شيئاً عن الخلفية الدينية لهؤلاء النزلاء، ولا معلومات حول النشاط التبشيري بينهم، ولا كيف يؤدّي العلاج الصحي وظيفته كأداة لاعتناق المرضى الحاصلين عليه للإنجيلية" (المصدر: ملفّ "مستشفى سانت لوكس-حيفا"، الوثيقة: رسالة جمعية تطوير المعرفة المسيحية. التاريخ 20 شباط 1903 1/2). في رسائل معينة كان الاستعلاء موجهاً ضد العرب واليهود على حد سواء. على سبيل المثال، في رسالة مس بيرس إيميري، مديرة المدرسة الإنكليزية للبنات في حيفا، إلى والدتها بتاريخ 24 آب 1941 تكتب: "لقد حاولت طوال الأسبوع أن أتلقي اقتراح سعر معقول لتغطية نوافذ (المدرسة) بقماش المسلمين حسب إرشادات الحكومة. المقاولون العرب واليهود، كلاهما غير أمينين/غير مستقيمين. اليهود يلحون، وقحون وعدائيون، والعرب كسالى وعشوائيون، وكلاهما مزعج" (إيميري 1941)، وتتابع: "العرب لطفاء أكثر من اليهود عندما يكونون داخل المنزل لدينا، فاليهود يمشون داخل البيت بينما قبعاتهم على رؤوسهم ولا يتكلمون إلا العبرية" (المصدر السابق، ص 2). وظهر التناقض بين التصريحات الرسمية لإدارة الانتداب حول سعيها لدفع وتطوير العرب في فلسطين، وبين الواقع الذي فرضته على السكان. فبمجرد إجراء مسح سريع للملفات 20 معلمة فلسطينية عملن في وزارة التعليم في الفترة ما بين 1924 و1948، وجدت أنّ الوزارة حثّت المعلمات وساعدتهنّ على التنقل في الحيّز، فلبّت لهنّ طلبات النقل عندما اضطررن، على سبيل المثال، لتغيير مكان عملهن لتغييرات طرأت على العائلة، كوفاة أو مرض أحد الوالدين، كما وساعدتهنّ على الوصول إلى أماكن العمل مجاناً، ومنحت لكل معلم أو معلمة تذاكر قطار مجانية بهدف الوصول إلى تدريب معيّن، أو اجتماع خاص أو حتى لقضاء إجازة، ومن الناحية الأخرى، فقد أجبرت كل معلمة (ومعلم) على التوقيع على تعهد بعدم الانخراط بالعمل السياسي، على كل أنواعه ودرجاته،

فمنعوا، مثلا، من "عقد اجتماع عام غايته النظر في أعمال الحكومة، أو أن يشاركوا في اجتماع له مثل (تلك) الغاية"، أو من أن يشتغل في "توزيع نشرات سياسية أو أن يوقعوا أو ينشطوا في توقيع عرائض معنونة باسم المندوب السامي إذا كان لها علاقة بأعمال الحكومة أو بما تنوي أن تقوم به من أعمال" (ملف المعلمة إزدهار عيسى 1947، أرشيف الدولة). كما ومنعت الحكومة المعلمات أو المديرات من أن تكنّ منخرطات بنشاطات لجان أو جمعيات لها صبغة سياسية، أو أن يدعون أو يشاركن في اجتماع أو مظاهرة لها مثل تلك الصبغة، وتم تهديدهنّ بأنهنّ سيتعرضن للعزل بحالة اشتغالهنّ بالدعاية السياسية (المصدر السابق). وكان أيضا من بين التعليمات عدم جواز الكتابة في الجرائد الفلسطينية وغيرها عن مواضيع تعتبر سياسية أو إدارية (المصدر السابق)². إذًا، سهّل الاستعمار وشجع الانتقال والتحرك بالحيز، لكنّ خطاب الاستعمار وضع تقييدات على الحراك الذي يؤدي إلى التحرر، أي المقاومة بكل أنواعها. وبحظر الكتابة في الصحف، ومنع إبداء الرأي في المواضيع السياسية أو الإدارية ومنع من النشاط السياسي ضد الحكومة، فإن حكومة وإدارة الانتداب عكست السياق السياسي والفكري الذي من خلاله تمّت السيطرة على الفلسطينيين / أهل البلاد.

من ناحية أخرى، عرقل الانتداب التقدم الاقتصادي والوظيفي للمعلمات الفلسطينيات إذ كان لزاما على المعلمة أن تستقيل من عملها إذا نوت على الزواج، وسوف أتطرق إلى ذلك بتوسع لاحقا.

تحليل الخطاب كمنهج بحث لمصادر أوروبية حول فلسطين الانتدابية

يتمثّل مفهوم الخطاب لدى ميشيل فوكو على أنه: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه" (فوكو، 2007). هذا المفهوم ينطبق على ما تقدم من أمثلة حول الخطاب الرسمي وغير الرسمي الذي ميز وظائف وموظفي حكومة الانتداب، ففي هيمنتهم السياسية فرضوا هيمنة تنظيمية اجتماعية واقتصادية وجندرية أيضا. لم يكن بوسع المعلمة أن

2 وجدت هذه الوثيقة داخل كل الملفات التي درستها وعددها عشرون. ويظهر على معظمها توقيع المعلمة، وأعزو عدم ظهور التوقيع على بعض الوثائق لإمكانية وضع نسخة عن الوثيقة الأصلية التي بعثت إلى المدرسة، والذي يحتمل أنها بقيت في ملف المعلمة في المدرسة، ولم ترجع إلى مكتب الوزارة - ربما بسبب النكبة.

تعارض تعليمات الوزارة كما سألنا لاحقاً، ولم تكن المراسلات السريّة التي نتناولها اليوم من الأرشيفات متاحة للفلسطينيين في تلك الفترة، ليصّحّوا أو ليعارضوا وينتفضوا ضد الصورة النمطية التي خلّدها المستعمر عنهم. وبما أنني بسياق استعارة أدوات التحليل النقدي للخطاب فهي مناسبة للاستعانة بتوجه فيركلاف الذي يقول بأنّ الخطاب هو نشاط اجتماعي (فيركلاف، 1997)، ولذلك فهو يتأثر اجتماعياً، فيمكنه أن يبرز نواحي أو مواضيع معيّنة أو يخفيها حسب قصد المتكلم، وحسب الجمهور الذي يوجّه له الخطاب. وبواسطة التحليل النقدي للخطاب يمكننا كباحثين أن نكشف ما هو مستتر وما هو ظاهر في عمق الكلام أو الخطاب، كالقصد والنوايا والأهداف المبطّنة. فالخطاب إذاً هو فعالية بشرية معقدة يجب تناولها وتحليلها لفهم أو لسبر غور المخاطب أو المخاطبين، وهذا هو كنه التحليل النقدي للخطاب. وبالاستعانة بطروحات غادامار (1989)، بالإمكان القول إنّ "لغتنا تؤثّر على تفكيرنا" (غادامار 1989، 457) وبما أنّ الإنسان "يفهم العالم من خلال اللغة فهي" العملية التي نسميها اليوم "الجمعة": أن ننشأ بداخل نظام اجتماعي، فبالضرورة يكون ذلك نشوء من خلال نُظم تفكير، داخل حياة اجتماعية منتظمة بهذه النظم، ولذا فاللغة تكون حاملاً ووعاءاً للأيدولوجيا" (مصدر سابق، ص. 558).

ويتطلب تحليل الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار النص وكلماته التي يتألف منها، وسياقه، فالسياق يحدد الهدف من الخطاب، أي أنّ السياق يحدد معنى النص المكتوب أو المحكي. وعملية تحليل الخطاب تجري في مراحل ثلاث: تحليل اللغة أي فهمها بالمستوى اللفظي، ثم تحليل أهداف الكاتب، أي النظر في القصد والنوايا لكاتب النص أو قائله، وفي النهاية يعتبر التحليل النقدي للخطاب أنّ معنى الكلام يتحدد وفق السياق والبنى السياسية، كذلك يبني الخطاب بدوره بنى ومنظومات اجتماعية أو سياسية أو غيرها. تُظهر التوجهات الثلاث التي عرضتها حتى الآن أنّ فهم مواقف المستعمر وسياساته وأعماله، تتطلب منا التفكير بعدة اتجاهات، ومنها تفكيك اللغة التي استعملها المستعمر، واعتبارها ترجمةً للفكر الأوروبي المهيمن في الفترة التي يتناولها هذا المقال.

في الرسائل التي بعثتها النساء البريطانيات إلى ذويهنّ أو إلى المسؤولين عنهنّ نسمع صوتين: صوت المرأة ذاتها، وصوت المواطنة أو الموظفة البريطانية التي تخدم فكر من أرسلها، أو تخدم أفكارها هي كجزء من منظومة فكرية أوسع وأكبر.

تعددت أعمال النساء البريطانيات: بين معلمات في المدارس، ومديرات، ومسؤولات عن الكنائس أو الأديرة وعن الإرساليات، ومتطوعات أتين لوحدهنّ، ومتطوعات وصلن إلى فلسطين كزوجات لموظفي الانتداب، أو كبنات لأطباء أسسوا أو أداروا مستشفيات كحالة مستشفيات حيفا والناصره وغيرها في بداية الانتداب أو حتى قبله.³ ويمكن قراءة رسائلهنّ قراءة ثقافية، كنصوص تمتاز بثنائية الخطاب: أولاً كنصوص بين امرأة وأفراد عائلتها، تكون فيها ركائز النص الثقافية والمعايير الأخلاقية، ومعايير الجمال والنظافة والصحة والثقافة ودرجة التعليم والرموز الثقافية وإلى ما هنالك، وهي معروفة لدى باعثة الرسالة ومتلقيها، وخطاب استعلائي قومي أو ثقافي سياسي تكتب فيها المرأة البريطانية إلى أهلها بنفس الخطاب الاستعلائي والاستشراقي الذي تكتب به في رسائلها الرسمية أو شبه-الرسمية إلى المنظّمة أو الدائرة الرسمية أو الوزارة التي تنتمي إليها. فالصوت في نوع الخطاب الأول هو الصوت الذي يتوقعه المجتمع من المرأة: تتحدث فيه عن الأنوثة وعن مهارتها في الخياطة وتدبير المنزل بشكل مقتصد وغير مسرف، وكيف تنقل هذه المعايير إلى "السكان المحليين" و"تنورهم" كما أظهرت ذلك أوكنهوغ بأبحاثها المختلفة (أوكنهوغ 2002، 2010)، وعن اهتمامها بالقراءة وحضور التمثيليات والأوبرا كما يليق بفتاة الطبقة الوسطى أو العائلات الأستوقراطية، حسب المعايير التي كانت شائعة، كما تظهر من الرسائل، وكما نفهم من نصوص ثقافية منتشرة من العشرينيات والثلاثينيات والاربعينيات في إنجلترا مثلاً، والأدب الإنجليزي الحديث الذي كُتب بنفس الفترة يعطينا فكرة حول هذه الأنماط والمعايير الاجتماعية.⁴ أما الصوت الذي نسمعه في نوع الخطاب الثاني فهو صوت امرأة بريطانية فخورة بانتمائها القومي، تطمح وتعمل من أجل "جلالة الملكة" وحكومة بريطانيا والتاج وما إليه، أو بانتمائها لدائرة أضيّق هي الكنيسة، فالنساء كنّ منتميات لعدة كنائس، وتفاوت عددهنّ في البلاد حسب انحسار أو انتشار كنيسة معينة، فالكنيسة الإنجيلية مثلاً بدأ نشاطها في أواخر القرن التاسع عشر، وزاد حضورها وتأثيرها في فلسطين في بداية القرن العشرين، وانتشرت بتوسع أكثر أثناء

3 للتوسع من مصادر أولى حول المستشفيات التي أسست في فلسطين ما بين العقدين الأخيرين للقرن التاسع عشر وحتى بداية الانتداب، وظروف نشأتها والجهات التي مولتها والأشخاص المركزيين الذين عملوا فيها، راجع ملفات "بعثة القدس والشرق" في أرشيف سانت أنتوني- جامعة أوكسفورد، بريطانيا.

4 عالج الأدب البريطاني الحديث، كأدب د.ه. لورنس وجيمس جويس وعزرا باوند وكونراد وت. س. إليوت وصامويل بيكيت ووليم فوكنر وفيرجينيا وولف وغيرهم، متأثراً بنتائج الحرب العالمية الأولى وحتى صدمة الحرب العالمية الثانية، مواضيع في صلبها دور الإنسان وثقافته الأدبية والفنية، مثاليات حول المجتمع والمرأة ودورها وتحررها والسلم والحرب ومواضيع أخرى متعلقة.

الانتداب البريطاني. (فرانتسمان، غلوكشتادت وروث كارك 2011، أوكنهوغ، 2002، شحادة، 1995).

خطاب هؤلاء النساء كان يشير إلى محاولتهن فرض ثقافة غربية وهيمنة سياسية بكل معنى الكلمة وأيضا الولاء للإمبراطورية البريطانية كما بينت ذلك ماري أ. أوكنهوغ (2002). وعندما نقول "ثقافة" فإننا نقصد عصب الحضارة وصلبها. وأي تغيير فيها، في أي مجتمع، معناه تغيير البنى المعرفية ومنظومة القيم والعادات والتقاليد التي يتأسس المجتمع عليها. بمراجعتنا للرسائل نرى محاولات لتغيير أنماط حياة النساء الفلسطينيات اللواتي ارتبطن بعلاقات هيمنة مع البريطانيات أو الأوروبيات.

مقابل الخمول الذي وصفت به النساء الفلسطينيات، تظهر صور من مصادر أوروبية، ومنها صور من حكومة الانتداب بذاتها، النساء في أماكن عملهن: كصور النساء العاملات في مصنع التبغ في الناصرة أو في عكا (انظر الملحق)، في حقول مزرعة التجارب الزراعية في عكا، في تكسير الحجارة وتحويلها لمواد بناء لمد الشوارع (انظر الملحق)، في مستشفيات صفد والقدس، وفي المدارس، وفي العيادات. وبما أنّ غالبية النساء الفلسطينيات عملن بالزراعة، في السهول والكروم البعيدة عن مراكز القرى، أو بتدبير المحاصيل الزراعية بعيدا عن عيون الكاميرات في ساحات بيوتهنّ، أو بيوت العائلات المالكة، فمن الصعب إيجاد صور توثق هذا النشاط الاقتصادي الهامّ.

أما المقابلات الشفوية التي أجريتها من أجل هذا البحث، وبعض المصادر المكتوبة التي وصفت حياة القرية في فلسطين العثمانية والانتدابية، فهي تعكس حقائق لا لبس فيها حول تواجد المرأة وبقوة في العمل الزراعي بكل مراحلها: إعداد الحقول للزراعة، بذر البذور أو زرع الشتل، سقي الشتل بحالة الزراعة البعلية التي تطلبت سقي مرة أو مرتين على الأقل، إزالة الأعشاب الضارة وعزق ما تبقى من حجارة في بداية نمو المزروعات، جمع الغلال، تحميلها ونقلها إلى البيوت وتجهيزها للتخزين أو البيع في نهاية المطاف. يمكننا ببساطة حساب كمية الوقت وحجم الأيدي العاملة التي احتاجها دونم واحد فقط من القمح أو الكرسنة أو السمسم، لنعرف كم احتاجت مئات ألوف الدونمات التي طالما اعتاشت منها العائلات الفلسطينية حتى حدوث النكبة، وتحول الجزء الأكبر منها إلى العمل بالأجرة.

أما أرشيف دائرة التعليم الانتدابية، والذي نجد نسحا عنه في الأرشيفات الإسرائيلية أيضا، فيُظهر توسُّع انخراط الفتيات الفلسطينيات القرويات والمدنيات في سلك التعليم كمدُرسات وكذلك كمديرات لمدارس البنات. هذه الحقيقة يؤكدها أيضا الإحصاء البريطاني لعام 1931 الذي يبيِّن أنَّ خمسمئة معلمة فلسطينية كُنَّ مسجَّلات رسميا في دائرة التعليم (الإحصاء البريطاني 1931). وتُظهر الموسوعة الفلسطينية أنَّ معظم القرى الفلسطينية الكبيرة، إضافة إلى المدن في كل أنحاء فلسطين من شمالها إلى جنوبها، احتوت على مدارس للبنات، علّمت في كلِّ منها معلمتان على الأقل. نتعلم من الأرشيف أيضا أنه حيث أخفقت أو قصّرت حكومة الانتداب بتزويد معلمات أو بناء مدرسة، قام السكان بتمويل أجر معلمة واحدة على الأقل، وبعثوا برسائل الاحتجاج ضد سياسة الحكومة، وطالبوا بحق التعليم للبنات، خاصة البنات في المدارس الابتدائية. على سبيل المثال، نجد في ملف "مدرسة للبنات في قرية الزيب" (ملف رقم 37/4346) أنَّ سكرتير جمعية العمال العرب في فلسطين، راسل عام 1947 نائب قائم مقام قضاء عكا حول الموضوع، ذاكرا له بأنه خلال زيارته إلى فرع الجمعية في الزيب وجد أنَّ "في القرية روح طيبة لتعليم البنات"، وبأنَّ الأهالي كانوا "توجهوا مرارا وتكرارا للحكومة لأجل فتح مدرسة للبنات، لكن لأنَّ لم يلبَّ طلبهم"، وطالبت الجمعية بفتح المدرسة وتعيين معلمات (أرشيف الدولة مدرسة للبنات في قرية الزيب/5/1947). نشير هنا إلى الأستاذ عبد الرحمن ناطور، الذي درّس في مدرسة الصبيان في قرية الزيب، ورسالة مدير المدرسة الذي يشكوه للمفتش حول إساءة تعامله مع الطالبات اللواتي أصرَّ أهاليهنَّ على إرسالهنَّ للتعلُّم مع الصبيان، في الغرفة الضيقة الوحيدة التي تعلَّم فيها خمسة وعشرون منهم، وبإضافة الطالبات أصبح الاكتظاظ لا يُطاق. ويذكر المدير بأنَّه يستهجن عدم موافقة دائرة التعليم على دعم تعليم البنات ويكتب "أنَّ الاهل من أشدَّ المخلصين للمدرسة ويرغبون في التعليم حتى أنهم يرسلون بناتهم للخارج، وجماعة هكذا صفاتها لا يجوز اقفال المدرسة في وجهه" (أرشيف الدولة م-12-1032 رسالة من تاريخ 24-10-1945). وكذلك رسالة محمد علي اليوسف، رئيس لجنة قرية الزيب من تاريخ العاشر من أيار 1947، وفيها يكتب أنَّه وأعضاء اللجنة يشكرون جلاله المندوب السامي على "الدعم والاهتمام والحرص" الذي يتلقونه من الإدارة المحلية والذي ساعدهم على بناء مدرسة للصبيان، وأنَّ القرية، مع ذلك، لا زالت "تحتاج لكثير من الأشياء كفتح الطرق، رصف الطرق الترابية وفتح مدرسة للبنات" (أرشيف الدولة 38/317). نذكر أنَّ الزيب كانت قريةً كبيرةً نسبياً، جُلَّ سكانها (1059 مواطنا حسب إحصاء 1931) من المسلمين، وهي حقيقة تتحدى الخطاب الاستعماري الذي نجده في الرسائل الرسمية

وغير الرسمية للموظفات والموظفين البريطانيين التابعين لحكومة الانتداب، وأيضا في كتابات جزء من أعضاء البعثات التبشيرية التي نشطت في فلسطين، والتي صوّرت المسلمين كمجموعة سكانية بعيدة عن الحضارة والتعليم، رغم أنّ المدارس التبشيرية استقبلتهم في حيفا والناصرة، وجبت منهم رسوم التعليم حسبما تبينه مراسلات مديرة "مدرسة البنات الإنجليزية" في حيفا، ميس سوزانا بيرس إيميري مع والدتها ووالدها (أرشيف سانت أنتوني، 1930).

من مراجعتي لعشرين ملفًا لمعلمات، وعشرة ملفات لمعلمين من شمال فلسطين، وتحديدًا من قضاء صفد، عكا، والناصرة، وجدت أنّ المعلمات الفلسطينيات دافعن عن حقوقهنّ، وعن حقهنّ بالتقدم في سلم الدرجات الوظيفي، والحصول على العلاوات. فقد راسلنّ مفتشي التعليم وطالبن بالانتقال أو بمنع نقلهنّ من مدرسة إلى أخرى، ولم أجد تأثيرا للانتماء الديني على مواقف المعلمات، فقد كان خطابهنّ خطاب الإلمام بالحقوق النقابية والثقة بالنفس وقوة الموقف. وهذا بالطبع يشكّل ردًا قويا على ادعاءات ظهرت في رسائل البريطانيات والبريطانيين إلى ذويهم أو مرؤوسيهنّ حول الخنوع والإذعان وانعدام الحراك والنشاط لدى الشرقيات.

لأخذ بعض الأمثلة اعتمادا على ما وجدته في ثلاثة مصادر أولية: ملفات معلمات فلسطينيات، دليل التجارة والصناعة والحرف والمهن العربية الصادر عام 1938 عن غرفة التجارة العربية (دليل التجارة والصناعة 1938)، والمقابلات الشفوية.

تكتب المربية هيفاء بولس (مزيغيت لاحقا) لمفتش المعارف بتاريخ 14 تشرين الأول من عام 1934:

حضرة مفتش معارف الجليل المحترم

المبحث: استقالة

بمناسبة نجاحي في امتحان اوكسفورد وكمبريدج، حصلت على منحة
مدرسية بكلية بيروت. لذلك لا يمكنني أن أبقى أكثر في مدرسة كفر ياسيف
فجئتُ بتحريري هذا راجية استقالتي بأسرع ما يمكن (ملف المعلمة
هيفاء بولس، أرشيف الدولة)

من المقابلة الشفوية التي أجريتها مع المريية بولس علمتُ بأنها من مواليد عام 1917، أي أنها كانت في السابعة عشرة عندما استقالت! هذا القرار الذي اتخذته هذه المريية الشابة بتخليها عن مهنة مضمونة، لطالما حلمت فيها الشابات الفلسطينيات، وعن مصدر رزق لها، من أجل أن تستمر بالدراسة لدرجات أعلى، وليس في قريتها أو بلادها، إنما بالسفر للعيش في دولة أخرى بعيدا عن الأهل، يُعطينا فكرة عن الفرد وأيضا عن المجتمع القروي في الفترة المذكورة. خطاب الرسالة هو خطاب وعي نسوي، مقدر ذاتية، ثقة بالنفس وثقة بالمجتمع الذي نشأت به المريية. من حالة كهذه يمكننا أن نستنتج أنّ الشابة الفلسطينية القروية كان لها هامش من الحرية الشخصية لاتخاذ قرارات خاصة تتعلق بموقعها الاجتماعي أو الاقتصادي، فلنا أن نسأل مثلا، باعتبار أننا نتحدث عن الثلاثينيات، كيف لم تكثر هذه المريية (وغيرها) للضغط الاجتماعي في مجتمع ذكوري أبوي حتم على المرأة الزواج؟ نحن نتحدث عن فترة سبقت خروج النصوص النسوية الأوروبية والأمريكية الكلاسيكية إلى النور ككتاب "الجنس الآخر" لسيمون دييوفوار في عام 1949، ونص "The Feminist Mystique" للنسوية الأمريكية بيتي فريدان، ونصوص بارزة لكيت ميليت مثل "Sexual Politics" مما يشير إلى نشوء بوادر مبكرة لمواقف نسوية متحديّة للنظم الذكورية في المناطق القروية الفلسطينية، كما ظهرت لكن بشكل أوسع ومتنوع أكثر في المدينة الفلسطينية، كما بيّنت ذلك الباحثة منار حسن (حسن 2018). فالتنقل بالحيز الجغرافي لهذه المريية ولغيرها من معلمات فلسطينيات انتقلن للعيش بالقرى التي عينتهنّ بها دائرة معارف الانتداب، هو عامل مؤثر إيجاباً إذ إنه يوسّع فرص العمل. العكس من هذا كان سيكون بطالة بين كل أولئك الشابات اللواتي حصلن على اجازة تدريس لأنّ عدد المدارس كان ضئيلاً جداً، ومدارس البنات لم تكن موجودة في كلّ قرية عندما نتحدث عن سنوات الثلاثين، رغم تعيّر الوضع في نهايتها حتى النكبة. فالتنقل كان واقع تأقلمت معه المرأة الفلسطينية لكسب العيش. وهذا التأثير ظهر بدراسة حسين وسميث (1999) حيث ادّعى بأنّ الاستقلال الشخصي وحرية التنقل هما مؤثران ضروريان لمكانة المرأة وتمكينها. لنا أيضا أن نسأل عن موقف الأهل، رجالا ونساء، آباء وأجدادا، حول قرارات المرأة بأن تعمل بعيدا عن قريتها أو مدينتها. وهو سؤال مركزي أناقشه في أطروحة الدكتوراة (روضة مخول - ينشر لاحقا)، حول الخيط الرفيع ما بين النظام الأبوي وعمل المرأة في المجتمعات القروية في ظل الاستعمار: هل تكون سيطرة الرجال على النساء أقوى أم أقلّ قوة، عندما تتحكم الدول الكبيرة واقتصادها بالشعوب التي تستعمرها؟ هل تخفف السيطرة الاقتصادية للمستعمر من سيطرة الرجل على المرأة في المجتمع القروي؟ جوابي هو نعم.

وأبرهن ذلك بالأمثلة التي أقدمها هنا أيضا: فكيف نفسّر، على سبيل المثال، انتقال ممرضة فلسطينية من قرية كفر ياسيف الجليلية في شمال فلسطين للعمل في عيادة في مدينة بئر السبع في عام 1937. علمت أنّ الممرضة حجلة جريس كانت عزباء عندما عملت في بئر السبع⁵ (مقابلة مع نمر مرقس 2012). مجرد التنقل في الحيز، ولسافات بعيدة، والانتقال للعيش المستقلّ في بيوت مستأجرة كما تدل على ذلك رسائل المعلمات إزدهار عيسى، أسماء الحاج، نهايت خازن (التاء المفتوحة من الأصل)، وملف أكثر المعلمات تنقلا، بلقيس الشيخ، (ملف رقم 5/1343 أرشيف الدولة)، هو تحدّ للخطاب الاستعماري الذي وسم النساء بالخمول وقلّة الحيلة، أمام سطوة المجتمع الذكوري خاصة في القرية. بلقيس الشيخ كانت مديرة مدرسة "بنات الطنطورة" حتى النكبة. وقد تنقلت قبل ذلك بدرجة مديرة أو معلمة لمدة خمس سنوات بين مدارس حيفا، (1945)، صفورية، (1945)، طمرة، (1945)، وثلاث سنوات في منشية يافا (1941-1944)، وقبلها في طيرة حيفا بين الأعوام 1937 و1938! وطلبت مرارا أن تنتقل إلى مكان أقرب إلى بلدتها أي قرب عكا، حيث بقي شقيقاها وحيدين بعد وفاة والديهم. وبعدها تمّ نقلها إلى مدرسة بنات ترشيحا في أيلول عام 1948. في ملف هذه المعلمة، كما في باقي الملفات، نستدلّ من نماذج العطل الرسمية التي قدّمت للمعارف بأنّ المعلمات الفلسطينيات كنّ يقضين عطلهنّ في مدن بعيدة جدا عن منطقة سكنهنّ، وبأنهنّ سافرن لوحدهنّ (دون مرافق/رجل). وكانت المدن التي طلبت المعلمات أن يقضين العطلة فيها (مدفوعة من المعارف بما فيها الذهاب والإياب بالقطار بين عكا أو حيفا) هي خان يونس، غزة، اللد، يافا، القدس، ورام الله. إذًا، فالمعلمات تنقلن بالحيز لمسافات بعيدة عن مكان سكنهنّ مع الأهل. من الجدير بالذكر أنّ الحكومة البريطانية كانت توجب العزوبية على المعلمات، ونرى الأمر في ملفاتها الرسمية في الأرشيف، حيث وجدتُ رسائل استقالة في معظم الملفات وفيها تصرّح المعلمة حول نيّتها على الزواج، وبأنها تقدّم استقالتها لذلك الهدف. أيضا نستدلّ من الملفات على تأخير سنّ الزواج أو عدم الزواج بتاتا، فالحالة السابقة للمعلمة بلقيس الشيخ تدلنا أنها من مواليد 1918، وبأنّها بقيت في سلك التعليم حتى النكبة، ولا يوجد في الملف معلومات حولها بعد سنة 1948، ومن هذه المعلومات نستنتج أنها بلغت عمر الثلاثين دون زواج، وهو ليس عمرا معياريا إذا ما قارنناه بعمر والداتنا وجداتنا عندما تزوجن، والذي كان حدّه الأدنى بحسب المقابلات الشفوية الرابعة عشرة، وأعلاه العشرين (مقابلات شفوية مختلفة). مع

5 اسم الممرضة يظهر في "دليل المهن والتجارة"، من عام 1937 تحت تصنيف "ممرضات" (انظر قائمة المراجع).

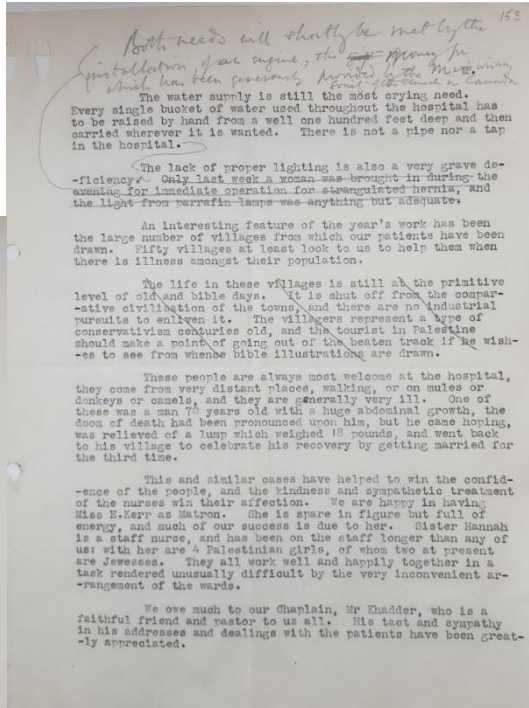
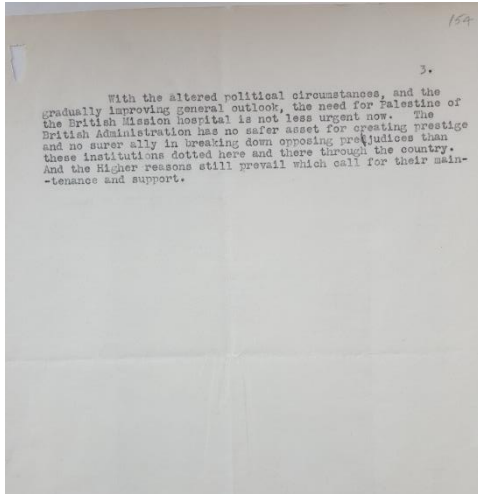
ذلك نستدلّ من رسائل الاستقالات أنّ أغلبهنّ فضّلن الزواج على الاستمرار بالعمل، ولم يتعدّين الرابعة والعشرين. كذلك، عملت المعلمات أيضا على تحسين مواقعهنّ الاقتصادية، فنرى أنّ نهايت خازن اشترت مئة دونم مشجرة بالزيتون في قرية الرامة في سنوات الأربعين، وأن أسماء الحاج اقتنت دارا في عكا، وأن بلقيس الشيخ اقتنت جزءا من دار سكن في عكا بقيمة ثلاثين جنيها عام 1944، أي بعد أقدمية سبع سنوات في سلك التعليم (ملفات مختلفة لمعلمات بأرشيف الدولة). أين كل هذه المعلومات من خطاب ميس إيميري التي كتبت برسالتها لوالدها بأن القرويات والقرويين متخلفين عن العصر؟ (ملف ميس بيرس إيميري- أرشيف سانت أنتوني). وكيف تتفق هذه الإشارات لاستقلالية اقتصادية ووعي اجتماعي ونسوي مع وصف القرى الفلسطينية بتقارير رسمية كقرى متأخرة ومن عهد التوراة؟ (تقرير عن مستشفى سانت لويس 1922-1923 ملف J&EM, LVIII\3 ص 1). يمكننا الاستنتاج بأنّ خطابا استعلائيا استعماريًا كهذا ساعد في تغييب دور المرأة الأساسي في المجتمع والاقتصاد، خاصة في المجتمع القروي، وإن أخذنا أبحاثا فلسطينية مبكرة حول القرية العربية، فلن نجد الكثير عن النساء كفاعلات ومؤثرات، ولا نبالغ إذا ربطنا تغييب دور المرأة الاقتصادي بغيابها عن ذاكرة من كتبوا تاريخ بعض القرى الفلسطينية، فلم يخصصوا المرأة بفصل منفرد، ولم يذكروا أدوارها في المجتمع إلا كمضافة إلى كلمة "أطفال" أو "العائلة"، عندما تمّ ذكر جني المحاصيل كعمل قروي جماعي شاركت به النساء والأطفال.⁶ صياغة ذاكرة جماعية لدى متلقي المواد المكتوبة والمرسومة أو المصوّرة في أوروبا وحصراً في إنجلترا بحيث غيّبت عنها أدوار هامة أدّتها النساء الفلسطينيات، بعد أن رسمتهم وصوّرتهم كما ترغب أو بالطرق التي تفيد المشروع الاستعماري. وهنا لا بد أن نذكّر بكلمات إدوارد سعيد عن الهيمنة الثقافية بقوله "إن المركّب الأساسي في الثقافة الأوروبية هو تماماً ذلك الأمر الذي جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل وخارج أوروبا، ألا وهو الفكرة حول كون الهوية الأوروبية أعلى مكانة مقارنة بكل ما هو غير أوروبي من شعوب وثقافات" (سعيد 1978، 6).

6 راجع مثلاً: طرعان التاريخ والإنسان، لجمال عدوي وحسام عدوي؛ البعثة عبر التاريخ، لريحان تيتي، 1997؛ ترشيحا الماضي والحاضر، لسليم كامل نحاس، 1995؛ دبورية: المكان، الزمان، الإنسان، تأليف د. خالد عزايزة وجميل عرفات، 2005؛ عرعره جذور وأغصان، لنهال أبو عقل، 1999. أستثني مؤلفات د. شكري عراف الذي خصص للمرأة وأدوارها حيّزا كبيرا؛ ود. يوسف حداد الذي خصص فصلاً عن المرأة في بحثه: المجتمع والتراث في فلسطين: قرية البضة، 1987، ص. 53-56؛ وياسر أحمد حسين الذي ذكر المهن التي عملت فيها النساء في مؤلفه: شعب وحاميتها: قرية شعب الجليلية والدفاع عنها، 2013، ص 85 فصل عن المهن.

وهناك أيضًا، كما قال، "هيمنة الأفكار الأوروبية حول الشرق فهي بذاتها تؤكد على التفوق على التأخر الشرقي" (ص 6).

رغم كل ما ذكر سابقا فإنه من المفيد أن نلاحظ أن الخطاب البريطاني الرسمي بلغته وتقريره لم يكن أحادي الشكل، ومتناسق الرسالة والهدف على مر كل سنوات الانتداب، بل كان مرآة للتغيرات التي أحدثها الفلسطينيون كجماعات أو كطبقات أو كشرائح، فقد رصدت حكومة الانتداب تحركات الثوار والعمال والمثقفين والمتقفات ولاءمت خططها وسياستها تبعا للمتغيرات. هذا الأمر يظهر لنا من خلال التقارير التي صدرت كل أسبوعين أو التقارير النصف-شهرية من قبل حكّام الأفضية، التي تحمل اسم *Fortnightly Reports* (نسخ شخصية من "يوميات سياسية للعالم العربي: فلسطين والأردن 1945-1946" مكتبة مركز الشرق الأوسط - كلية سانت أنتوني) والتي رُفعت جميعها، كما أسلفت، إلى المندوب السامي ومنه إلى الحكومة البريطانية. ويصل حرص الانتداب على تتبّع التغيرات بين السكان في فلسطين إلى درجة تتبّع ال "طوش"، (الخصومات الشخصية)، بين شخصين من قرية واحدة، أو بين عائلتين أو حمولتين (على سبيل المثال بين عائلي الذباح والأسدي)، أو حتى تتبّع المأكولات التي قُدّمت للموظفين في حفل ما، واحتمالات نجاح موسم الزيتون، أو فتح مطبحة لصناعة الجبن في الخالصة (Political Diaries 1945-1946, p.108). حرّي بنا، إذًا، رؤية الخطاب الكولونيالي أيضا كشيء متغيّر، غير ثابت تبعا للتغيرات السياسية والتنظيمية التي أنتجها الانتداب لأجل مصالحه المختلفة. في تقارير رسمية من مطران البعثة الإنجيلية في فلسطين نجد أنه لا يتكلم عن "فلسطينيين" وكلمة فلسطين هي مجرد إشارة للمكان الجغرافي، أما في وصف السكان فالخطاب هو خطاب التجزئة الطائفية: المرضى الذين توجهوا للمستشفى كانوا "مسلمين"، "مسيحيين"، "دروزا" و"بهائيين"، والأطباء الفلسطينيون هم مجرد "أطباء محليون" (تقرير عن مستشفى سانت لوكس 1922-1923 ملف 3 \ LVIII \ J&EM, ص 1). نجد في التقرير ذاته خطابا استعلائيا غربيا يصف الحياة في القرى الخمسين التي حول حيفا أنها لا زالت "بالمستوى المتخلف منذ عهد التوراة، مغلقة ومبعدة عن الحضارة في المدن، لا صناعة فيها لكي ترفع من شأنها. أما السكان فيمثلون نوعا من المحافظة عمره قرون من الزمن"، وينصح التقرير السياح الأوروبيين بأن "يحيدوا عن مسارات السياحة المعتادة إذا رغبوا بالتعرف على مصدر الصور التي تعكس قصص التوراة" (المصدر السابق ص 2). أما تصوير الرجعية والذكورية فهي متمثلة بخطاب ساخر،

يحدث برأيي قيمة النصّ كـ "تقرير رسمي" مرفوع للدرجات الأعلى في الكنيسة في بريطانيا، فهو يحدّث عن حالة مرّضية وصلت إلى المستشفى لرجل بعمر سبعين، كان يعاني من ورم كبير في معدته زاد وزنه عن 18 كغم، وكان يقارع الموت، وعندما أزالوا له ذلك الورم "رجع إلى قريته ليحتفل بشفاؤه وليتزوج للمرة الثالثة" (المصدر السابق، ص 2).



ويستمرّ الخطاب الاستعماريّ بالادعاء بأنّ تغير الوضع السياسي في فلسطين لا يعني أنّ الحاجة لمستشفى البعثة البريطانية أصبح أقلّ إلحاحاً، فالإدارة البريطانية ليس لها وسائل أضمن لكسر المقاومة والمعارضة والأفكار المسبقة ضدها من هذه المؤسسات المنتشرة هنا وهناك في البلاد ولذا يجب دعمها" (المصدر السابق، ص 3).

تلخيص واستنتاجات

في هذا المقال أظهرت، اعتماداً على مصادر أولية، كالرسائل الشخصية التي يكتبها أفراد تابعين لدولة استعمارية، أنّ الخطاب الكولونيالي الذي يعتمد على المستعمر لا بدّ وأن يتغلغل إلى أفراد الشعب العاديين في بلاده، ويترجم إلى طريقة تعامل استعلائية أبوية مع السكان الواقعين تحت الهيمنة الاستعمارية، تُترجم بواقع تسيطر فيه مباني قوة متفاوتة تكون للمستعمر، صاحب الكلمة الأخيرة، اليد العليا على المستعمر، يضرّ بمصالحه القومية وبإمكانيات تحرره. أيضاً أظهرت أنّ ما خطّاه الانتداب لفلسطين والفلسطينيين، بتفضيل التزامهم بمصالح السكان والمهاجرين اليهود، وعدم تنفيذ بنود الانتداب بما يخصّ مصالح وحقوق الشعب الفلسطيني، تمّ تنفيذه ليس فقط من قبل الجهات الرسمية، بل نفذه أيضاً، بشكل أو بآخر، أفراد خدموا السياسة البريطانية الاستعمارية، سواء قصدوا ذلك أم لم يقصدوا. وبالاستناد إلى وثائق من أرشيف وزارة التعليم البريطانية، تحضّ نساء فلسطينيات انخرطن في مهنة التدريس في البلاد، وتحليل معطيات عملهنّ ومراسلاتهنّ الرسمية ومطالبهنّ التي وجّهنها للمفتشين وغيرهم من المسؤولين في دائرة التعليم الانتدابية، وتنقلاتهنّ في الحيز كعزباوات بين مناطق عملهنّ وبيوت الأهل، أو من مكان العمل لأماكن قضاء العطلة المدرسية كما ظهرت في النماذج الرسمية، وإلى إحصائيات حول انخراط النساء الفلسطينيات بسوق العمل الرسمي كمرضات وقابلات، وإلى مواد المقابلات الشفوية حول دور وحجم عمل القرويات الفلسطينيات بالعمل الزراعي، بيّنت أنّ خطاب الهيمنة والاستعلاء هو وسيلة للسيطرة السياسية من خلال ما أورده إدوارد سعيد (1994) تحت "وظائفه" فللخطاب، حسب إدوارد سعيد وظيفة تعبوية وسياسية لخدمة السياسات الإمبريالية، وهي كانت مكوّناً رئيسياً في ظروف صعود الهيمنة الغربية على البلدان العربية. تحولت الثقافة الغربية وخطاب الاستشراق إلى الثقافة المسيطرة التي دمغت ثقافات أخرى بطابعها. ومع هذا، لا أتفق هنا مع سعيد حول وقع الهيمنة وتأثيرها. فقد وصفها سعيد كهيمنة كاسحة دخلت وهجّنت الثقافات بعد أن التقت، فلم تعد هناك ثقافة نقيّة أو أحادية، حسب رأيه. أمّا أنا فأرى أنّ المناطق الريفية والنساء اللواتي كانت القرية مركز حياتهن، ولم تنتقلن كلياً للسكن في المدينة، لم تتأثرن بنفس درجة التأثير التي أصابت فلسطينيي أو فلسطينيات المدن. فبمجرد مراجعة الصحف الفلسطينية في النصف الثاني من فترة الانتداب نجد مقالات لكاتبات وكتاب يدعون المرأة للخروج من دائرة الروتين، والاندماج بحياة الثقافة والفن والمسرح وتنصهنّ بالابتعاد، كما أسلفت، عن

مواضيع لا تتعدى "الخدم والأولاد والأزياء" (مصدر سبق ذكره) بينما تُظهر الأبحاث التاريخية حول فلسطين كون غالبية سكانها قرويين معتمدين على الزراعة، سواء كانوا أصحاب أراضٍ أم معدمين وأنهم تأثروا بالأوضاع السياسية والاقتصادية بشكل كبير لاعتمادهم على الزراعة والصحف الفلسطينية التي نشرت عن هذه الأوضاع في فلسطين بفترة الانتداب عكست الواقع كما أظهر ذلك كبتها في بحثه حول الصحف الفلسطينية (كبتها 2006). كذلك، يتضح هذا من المصادر والإحصائيات والمسوحات البريطانية، كالمسح الاقتصادي الغذائي لفلسطين بفترة الحرب (ص66، 1944 Vickers)، وإحصاء عام 1931 (ميلز 1933 Mills) وانشغال هؤلاء بتأمين قوت اليوم والحاجات الأساسية بشكل لم يُبق لهم رفاهية استهلاك ما قدمته المدن الفلسطينية من خدمات ترفيه، ومقاه ونواد ثقافية، وبرك سباحة وشواطئ. أظهرت كل المقابلات التي أجريتها مع نساء قرويات ممن كانت المدينة مكانا لتصريف منتجاتهن الزراعية والحيوانية أنهنّ لم يمكنن في المدن بعد أن فرغن من بيع ما جلبنه، ولم تبين الواحدة منهنّ العلاقات الاجتماعية مع أهل المدن، إلا بما اقتضاه الأخذ والعطاء في عملية البيع. أمّا القرويات اللواتي انتقلن كليا للعيش في حيفا أو غيرها ضمن بقية أفراد العائلة التي وصلت إليها بحثًا عن الرزق، فتلك حالة تحتاج إلى بحث آخر لا يسعى هذا المقال إليه.

وفي النهاية، ولتوضيح الأمر أكثر، لم يكن البريطاني بلغته وتقاريره وخطابه أحادي الشكل ومتناسق الرسالة والهدف على مرّ كل سنوات الانتداب، بل كان راصدا لتحركات الثوار والعمال والمتقفين والمتقفات، وقد لاءم خططه إلى المتغيرات. هذا الأمر أثبتناه من خلال اقتباس التقارير التي صدرت كل أسبوعين من قبل حكّام الأفضية، والتي رُفعت جميعها، كما أسلفت، إلى المندوب السامي ومنه إلى الحكومة البريطانية. من هذا المنطلق، ولتفكيك وفهم كيف يخلق الاستعمار مباني قوة غير متناسبة ما بين الطرف المعتدي والطرف المعتدى عليه، فهذه دعوة لرؤية الخطاب الكولونيالي أيضا كشيء متغير غير ثابت، ومتابع للتغيرات السياسية والتنظيمية التي خلقها الانتداب لأجل مصلحته وعليه فإن فهمنا له، كباحثين وغير باحثين، يجب أن يأخذ هذا التوجه بالحسبان.

المصادر

مقابلات:

- د. بطرس نجيب دلة، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس-مخول. 2016 (مقابلة رقم 1).
- د. بطرس نجيب دلة، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس مخول. 2017 (مقابلة رقم 2).
- الأستاذ شحادة مخولي، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس-مخول. 2016.
- المعلمة هيفاء (بولس) مزيغيت، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس-مخول. 2009 و 2010.
- الحاجة سعدة محمد الكوري / الطابع سويطي، الرمل/أبو سنان أجرت المقابلة روضة مرقس-مخول. 2016.
- المربي نمر مرقس، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس مخول 2012.
- السيدة نبيهة مرقس، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مرقس -مخول 2017.
- السيد نايف والسيدة نجبية سويد (مقابلة مشتركة)، البقيعة. أجرت المقابلة روضة مرقس مخول، 2016.
- السيدة بربارة بصل، كفرياسيف. أجرت المقابلة روضة مخول 2014.

أرشيفات:

- أرشيف سانت أنتوني، أوكسفورد، بريطانيا - تاريخ زيارة الأرشيف 13-17 اذار 2017 ومنه ملفات:
- بعثة القدس والشرق:
- ملف مستشفى سانت لوكس- حيفا رقم الملف 3/58: وثائق: رسالة جمعية تطوير المعرفة المسيحية. التاريخ 20 شباط 1903، تقرير عن حالة المستشفى (بالإنكليزية).
- ملف ميس بيرس إيميري رقم الملف GB165-0099.
- ملف "عيادة كفرياسيف" رسائل الدكتوراة ولسون ورسائل ميس لينوكس (بالإنكليزية).
- أرشيف الدولة المركزي- القدس ومنه ملفات تصنيف " وزارة التعليم البريطانية"، ومنها التالي:
- إزدهار حاج عيسى: ملف رقم: 5113 \ 1-م.

- أسماء الحاج رقم الملف: ISA-MandatoryOrganizations-MandateEdu-0006vc3
- بلقيس الشيخ رقم الملف: ISA-MandatoryOrganizations-MandateEdu-00076id
- نهايت خازن: رقم الملف:
- Nehayat Khazin Kafr Yasif Girls School: ISA-MandatoryOrganizations -MandateEdu-0006lzs
- فدوى البسيط: (لا يتوفر ملف باسمها) تظهر كمديرة مدرسة البنات في كفر ياسيف في ملفي المعلمتين هيفاء بولس ونهايت خازن.
- هيفاء بولس: رقم الملف Haifa Boulos Kafr Yasif Girls School 0006lze
- تسجيل أراضي المشاع - قرية الزيب قضاء عكا: ملف رقم: 38\317
- جمعية العمال العرب في فلسطين (1947) رسالة إلى سعادة حاكم لواء عكا بخصوص فتح مدرسة للبنات في قرية الزيب، 30 أيار 1947. ملف "مدرسة للبنات في قرية الزيب". ملف رقم م-37-4346
- "رسالة إلى سمو ضابط القضاء- منطقة الجليل" ملف رقم 317/38 - بالإنكليزية: Registration of (the Masha Lands-Zeeb Village Acre Sub-District
- أرشيف "جرائد" - المكتبة الوطنية الاسرائيلية- القدس ومنه:**
- مجلة المهماز، 28 تموز 1946.
 - نشرة دائرة العمل- العدد 21، اصدار "حكومة فلسطين" تشرين الاول-كانون الأول، 1947
 - جريدة "فلسطين" الثلاثاء 7/8/1947 السنة 31 العدد 109
- وثائق شخصية:**
- من السيد بلال خريبي- السويد - صفحة من دفتر تسجيل الأراضي - الأصل دفتر بخط يد جده مختار قرية المنشية (بتاريخ 14\10\2018 عبر البريد الإلكتروني).
- من السيد بلال خريبي، السويد: وثيقة: صفحة من دفتر بخط اليد على نماذج مطبوعة بعنوان "تسوية الأراضي في فلسطين Land Settlement of Palestine - מדור ענייני הקרקעות בפלשתינה (א"י)" عنوانها: "تسوية أراضي الشاحوط- قرية المنشية- قضاء عكا- لواء الجليل" (تاريخ استلامها 14/10/2018 عبر البريد الإلكتروني).
- مواد مصورة من وثائق "مكتبة مركز الشرق الأوسط"- كلية سانت أنتوني- أوكسفورد، بريطانيا: الجزء الثامن من "يوميات سياسية للعالم العربي" 1945-1946".

(Larman, R.L (2011) Political Diaries of the Arab World: Palestine and Jordan", Volume 8. Archive Edition, Cambridge).

المراجع

كتب ومقالات:

- شحادة، 1995 شحادة، نديم (1995)، تاريخ الكنيسة البروتستانتية في كفرياسيف، إصدار شخصي.
- غرفة التجارة العربية في القدس، 1937-1938
- غرفة التجارة العربية في القدس (1937-1938). دليل التجارة والصناعة والحرف والمهن العربية في فلسطين وشرق الأردن، النشرة الأولى، القدس-فلسطين: المطبعة التجارية.
- فوكو، 2007 فوكو، ميشيل (2007)، نظام الخطاب، Gallimard، باريس، 1971، ترجمة محمد سيلا، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- كبيها، 2006 كبيها، مصطفى (2006) (محرر) نحو صياغة رواية تاريخية للنكبة: إشكاليات وتحديات. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.
- كبيها وسرحان، 2009 كبيها مصطفى وسرحان (2009)، سجل القادة والثوار والمتطوعين لثورة 1936-1939، كفر قرع: دار الهدى.

باللغة العبرية:

חסן, 2018 חסן, מנאר (2018). סמויות מן העין: נשים והערים הפלסטיניות. הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

ספקטור-מרזל, 2010

ספקטור-מרזל, ג' (2010). "מנגנוני ברירה בטענה של זהות סיפורית: מודל לניתוח נרטיבים". בתוך: ל' קסן ומ' קרומר-נבו (עורכות), שיטות לניתוח נתונים איכותניים (עמ' 63-96). באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

Fairclough & Wodak, 1997

Fairclough, N. and Wodak, R. (1997). "Critical Discourse Analysis". In: Van Dijke (ed.) *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Vol.2. (Discourse as Social Introduction). London: SAGE Publications.

Fleischmann, 2003

Fleischmann, E. (2003). *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948*. University of California Press.

Frantzman & eds., 2011

Frantzman, S., Benjamin W. Glueckstadt & Ruth Kark (2011) The Anglican Church in Palestine and Israel: Colonialism, Arabization and Land Ownership. *Middle Eastern Studies*, 47:1, 101-126, DOI: [10.1080/00263201003590482](https://doi.org/10.1080/00263201003590482)

Gadamer, 1989

Gadamer, H. G. (1989). Supplement II: To What Extent Does Language Perform Thought. *Truth and method*. (Joel Weinsheimer & Donald G. Mars Trans.) New York: Crossroad.

Hussain & Smith, 1999

Hussain, T. M., & Smith, J. F. (1999). 'Women's physical mobility in rural Bangladesh: the role of socio-economic and community factors'. *Contemporary South Asia*, 8(2), 177-186.

Okkenhaug, 2002

Okkenhaug, M.I., (2002). *The Quality of Heroic Living of High Endeavour and Adventure*, Anglican Mission,

Women and Education in Palestine, 1888-1948. Series: *Studies in Christian Mission*, Volume: 27. Leiden: Brill.

Okkenhaug, 2010 "She Loves Books & Ideas, & Strides along in Low Shoes Like an Englishwoman: British models and graduates from the Anglican girls' secondary schools in Palestine, 1918-48". *Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 13, 2002 - Issue 4. Accessed online on 24-7-2019.

Said, 1978 Said, E., (1978). *Orientalism*. Pantheon: New York.

Sayigh, 1979 Sayigh, R., (1979). *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.

ملحق صور:

1. نساء فلسطينيات تعملن برصف الشوارع 1917

<http://hdl.loc.gov/loc.pnp/matpc.13482>



عاملات في فابريكة التبغ في الناصرة عام 1940

<https://www.loc.gov/pictures/item/mpc2010006196/PP/>



2. صورة وتوضيح يبينان كيف صوّر الرحالة، السواح أو الموظفون الرسميون الأوروبيون الفلسطينيين ليس فقط بمواد مكتوبة بل بصورٍ تُظهرهم أمّا غير مرئيين أو متخلفين وغير معاصرين: "جمال وحمير وأيضا ثيران، مشدودة إلى محراث خشبي ذي يد واحدة في فلسطين، كما كان قبل قرون من اليوم".

Library of Congress Prints and Photographs Division Washington,
D.C. 20540 USA



3. 1940 شهادة من معلمة حول اقتنائها لمئة وأربعة دونمات مشجرة بالزيتون، بمبلغ ألف جنيه فلسطيني. المصدر: ملف المعلمة نهايت الخازن، أرشيف الدولة.

64
1

شهادة «ج»

انا الموقع اسمي ادناه نهاد خازن
الملك المقيم ادناه في البلاد الواقعة تحت ادارة حكومة فلسطين

والمقيم في فلسطين اعلن
رئيسي او راعية بريعتي
مشتري رهن بيع

الجدول

G.P.T. 4494-500-15-10-97

ملاحظات	الحصص	الوصف	القيمة		المساحة دنانير	القرية	القضاء
			دنانير	دول			
	حصة واحدة من ارض مشجرة بالزيتون مساحة ٩٥٩	ارض مشجرة ب ٩٥٩ شجرة زيتون مساحة حصة	١٠٠٠		١٠٢	الرامنة	عكا

الزكري كفرج مسبق مسجلة الدنانير
التاريخ ٤/١/٤٣

نهاد خازن
الامضاء

مختصرات

work. Palestinian women and young girls had a significant role in the rural economy during the Mandate, not only as *fallahat*, but also as midwives, teachers, nurses, factory workers, peddlers, dressmakers, and more. So how were these rarely present in history books, official reports and images produced by western scholars about the Palestinians?

By analyzing personal letters sent from British women who lived and worked in Palestine's rural or urban areas in the 1930's and 1940's to addressees in England or other, and by studying official reports in the Jerusalem and East Mission Archive in St. Anthony and archived Palestinian female teachers' work files and relying on oral histories from Galilean women and men, I find that the orientalist discourse prevailed both official and personal texts. The personal letters of ordinary or government mandate officials used the same orientalist language that appear in the official reports. The letters of headmistresses, teachers and female doctors show that a network of friendship connected the British civilians who lived in Palestine and they enjoyed tea parties, movie screening, opera concerts, swims and field trips. This may explain the similarity in the way they saw Palestinians, especially Palestinian women. Knowledge produced by these texts becomes the basis of the attitudes and the actions of the mandate officials who were involved in the lives of the Palestinians during the mandate, and therefore a decisive factor in the political and social life of the Palestinians.

Colonial Discourse and its Role in the Blurring of Collective Memory: Veiling the Economic Role of Rural Palestinian Women.

Rawda Makhoul

Ben-Gorion University of the Negev

Europeans who were in contact with the Palestinian community, among them the official clerks and representatives of the Mandate government, travelers, missionaries and others, described Palestinian women as being passive, of lower status in the family, and as being incapable of independent work and therefore of leaving any impact on the society they were living in. The colonial discourse of many of the British and other European women who served or worked in Haifa, Nazareth, Jaffa and Jerusalem, portrayed rural women who were seen arriving at these towns among groups of other women or accompanied by a male figure of their families as primitive, uneducated dependent women who could not travel alone or manage their lives independently and therefore needed the modernity and enlightenment of the West. Colonialist texts, flavored with oriental language, reached their addresses not only in written forms; but also visually, via photographs that these Europeans had sent home. Rural Palestinian women were drawn by their traditional roles but never as productive agents, never as partners and sharers of economic activities that the Palestinian males had been involved in. Much of the early western writings on Palestine or other colonies wrote their researches, personal letters and even their official reports based on these biased images. The active economic role of the rural Palestinian woman was thus darkened and denied. However, we know that women in rural societies constitute a vast majority of the workforce needed for the different stages of agricultural

formulated by the historian who is also subject to the same criteria and behavioral postulates of the epistemological period during which the system of thought was established.

Jean-François Lyotard maintains that all products of knowledge and science are narratives in different forms that contain two kinds of discourses: the scientific discourse and the fictional discourse, which depend on the 'language game' that exist in all fields of ordinary life of work and thought. Hence, historical writing is narratives that are formulated by historians.

The term of 'discourse' was expanded in Western literatures to include Marxist historians who started focusing on analysis of the language of the historical activists and their slogans considering their political discourses to be the factors that defined for them their interests and requests more than their economic reality did.

Language, Discourse and Narrative in the Historical Writing in the West: Selected Theoretical Samples

Professor Kais Madi Firro
Haifa University

In the sixties of the twentieth century, the Western writers started using the term 'discourse' in their studies and analyses of all the human sciences observing its impact on understanding of the historical narratives, and distinguishing between it and 'language' as a constantly established system as if it were timeless.

However, 'discourse' is an outcome of an actual deed at a specific time that refers to specific individuals, and it performs the task of communication between them. Starting from his statement that: "There is nothing outside the text", Jacques *Derrida sees that the writing form of the language of historical sources and the texts of historians that are produced from these sources cannot be attributed to a historical reality that existed actually.*

Jean *Paul Ricœur*, however, who distinguishes between language and discourse, considers historical writing a discourse and a narrative that build the events of the past, and it is impossible to find compatibility between them and the events as they actually took place, and their credibility lies in the historian's ability to introduce an alternative to that past.

Michel Foucault, in his turn, maintains that discourse is present in all fields of life and branches of knowledge, and it controls the people's concepts in different contexts and the types of their social practices. Since historical events are descriptions that are formulated in linguistic words in the form of discourse and narratives that are subject to an epistemological period, they are consequently considered to be

**Media, Discourse and its Role in the Formulation of the
Boundaries of Public Space:
The Arab Journalism in the Period of Military
Government in Israel as a Case Study**

Professor Mustafa Kabha

The Open University of Israel

This article investigates and analyzes the contents of the newspaper articles and media discourse that took place in the Arabic journalism in Israel during the period of the Military Government that was imposed on the Arab minority in the years 1948-1966 from the rostrum of public opinion within this minority.

The different governmental institutions and influential political actors inside the governmental coalition and opposition parties alike tried to influence the interactions that were taking place within the target population (the Palestinian Arab minority in Israel) through attempts and strategies of designing, formulating and directing the public opinion. Journalism played an influential role in those attempts, especially in the field of creating a new class of intellectuals and public opinion designers to crystallize new concepts that were dictated by the contexts of that period.

Mukhtar and the Effendi. The conflict appears in an obvious way between the people of the land, who fight depending only on their limited possibilities against an army that is well-armed and well-equipped with developed weapons.

Artistically, the novel is not immersed in ideology at the expense of its artistic structure. The monologues, dialogues and soliloquies are intended to open the doors widely onto ideological debate, and to give the opportunity to more than one voice. However, the space of freedom remains limited and the novel moves into the direction of the monologue-novel more than into the ideological direction. The novel reflects the image of Palestine and its people as they wrestle with the occupier during the British Mandate and the harbingers that preceded the Nakba. The author employs a rich language that is able to describe and depict accurately several characters in several positions that contribute to uncovering the general characteristics of the Palestinian village, its virtues and people within this time space.

The Ideological Discourse in *Sirat Bani Ballout*

Doctor Riyadh Kamel

Oranim Academic College of Education

This article deals with the relationship between the creative text in Mohammad Ali Taha's novel *Sirat Bani Ballout/ Biography of Sons of Ballout* and the ideological thought of the author, and investigates the space of freedom that the author gives to the characters of his novel on the one side, and to the main narrator on the other, through three axes: history, space and the main character.

The events of the novel take place during the British Mandate on Palestine after the First World War and the resistance of the revolutionaries to the British presence in Palestine. The novel focuses on the character of Mostafa Jaber Ballout, who is a member of a struggling village family that searches for free decent living. Mostafa struggles against both the occupier and the feudal at the same time.

In certain features, Mostafa appears to be very similar to the hero in the *Sira Sha'biyya* (Popular Biography, Popular Tales, Folk Epic). He is a brave man who is able to embark on adventures and risk his life in order to achieve his public goals. Mostafa Jaber Ballout is not an ideological character and he has never gained any learning or education from any source. The sources of his education are limited to his rural peasant environment till he grew up and joined the Revolution. He left the frame of the village and moved to the city, where his awareness broadened, but in a limited way.

The main conclusion of the study is that the novel bears all the characteristics of the novel of Socialist Realism that is concerned with the hero who fights on two main axes: the Occupation, which is represented by the British and Feudalism, which is represented by the

The second stage: An identity crisis in the center

In the 1960s -1970s, the Six Day War and other political and cultural changes affected the Arabic literature in Israel. The identity crisis, which is represented by the conflict between being a Palestinian Arab and being an Israeli, is a prominent motif in Emile Habibi's stories and other writers.

The third stage: Increasing the crisis

An important change took place during the 1980s in the readership to which the Arab writers in Israel addressed their works. The oriental orientation of Palestinian fiction, despite the double identity evinced by this literature, has many attempts to tip the scales toward a distinctive identity that would break the tie with Israeli reality.

Discourse of Identity in the Palestinian Fiction in Israel (1948-1991)

Professor Mahmud Ghanayim

Tel Aviv University

The identity crisis, as the classical political expression in Israel is used in describing the political life of the Palestinian minority inside Israel, consists of a feeling which this minority has of belonging to the Muslim world, Arab nation and the Palestinian people on the one hand and, on the other, of existing as citizens within the State of Israel, which itself lives in a state of nearly total hostility with the Arab world and the Palestinian people.

This study intends to follow the struggle which is operative within the Palestinian minority as it is reflected in the literary discourse, in prose, in both novel and short story. As a result of the sharp historical changes which this minority has undergone during the past forty-three years, it would be very difficult to disregard the historical-diachronic perspective when dealing with this topic. While it may be possible to examine the contents propagated by these texts, I believe that it is also very important to investigate the effect which this phenomenon has had on the devices of discourse, the style, the structure and the literary genres. I will base my investigation into this issue on the hypothesis that the identity crisis as reflected in the Palestinian literature inside Israel has deepened and the ways in which it has been expressed have become more varied over the past forty-three years. However, this path was quite long and went through a number of stages and turns:

The first stage: An identity dissolved and flattened

In the 1950s, many literary works described the situation in a favorable light and tried to diminish the Palestinian minority's feelings of defeat.

The Mythological Discourse in the Palestinian Popular Rituals: Ishtar's Statue as a Sample

Professor Ihsan al-Dik

An-Najah National University

This study deals with the primary origins of some popular rituals that we practice but have already stopped and faded. It investigates them by resorting to the discourse that accompanied those rituals, analyzing and interpreting it, and discussing its indications and dimensions in order to reveal them and connect our present with our past.

The study adopts Ishtar's statue, which has spread, expanded and reincarnated in the form of the 'Giraffe', 'Um al-Gaith', and al-Fazza'a /Scarecrow, and all the sayings that accompanied that statue a sample, and the popular traditions from our heritage as a field of research.

title of 'Teacher of the Generation' or 'Philosopher of the Generation', which are titles that no one else has ever gained in the cultural and intellectual field in modern Egypt. These titles indicate the tilt of the weight of his long-run inspiring cultural and intellectual contributions over his other significant contributions, whether in the political fields or the academic fields.

The Discourse of Enlightenment and Modernism in Egypt: The Role of Lutfi al-Sayyed and *al-Jarida* Newspaper (1907-1915)¹

Professor Israel Gershoni

Tel Aviv University

The cultural influence of Ahamd Lutfi al-Sayyed was great and unprecedented on the young generation, who are considered to be the leaders who established the culture of Arab printing in Egypt and in the Arab Middle East. Al-Sayyed constituted a new example of the popular intellectual who turned into a role-model that inspired a whole generation of intellectuals, journalists, authors, playwrights and artists, who occupied essential positions in the designing and formulating the nature of the culture of Arab printing and its spread in the twentieth century. For a large number of Egyptian intellectuals, who controlled the cultural and intellectual production after the First World War, Lutfi al-Sayyed served as a direct guide and, therefore, they praised him and glorified his historical role in formulating their intellectual and moral world. Some of them emerged and made their way by writing their early articles in *al-Jarida* newspaper under the supervision and encouragement of its chief editor, Lutfi al-Sayyed. These promising intellectuals readily gave al-Sayyed full credit and praised him for his support when they stood on their own, and made their best to establish his position as their spiritual father and pioneering founding teacher. Since the twenties of the twentieth century and throughout the following years, the name of Lutfi al-Sayyed was associated with the

¹ This study was conducted by funding from Israel Science Foundation. Grant NO. 185/17

Religious Terminology and its Influence on the Conglomeration of National Groups and Bridging Between Them: The Arab Communists in Mandatory Palestine and in Israel from 1925-1967

Maysoun Ershead Shehadeh

Bar-Ilan University

This article introduces a microscopic study that deals with the circumstances and motives that lie behind the employment of *religious terminology* (RT) by certain Arab politicians and activists from the Communist Party in Mandatory Palestine and then in the State of Israel. The study also introduces an interactive chronological classification of the circumstances that dictated and affected the goals of employing the *religious discourse* within the political and national discourse of the Palestinian Arab members in the Communist Party.

The main conclusion of this study confirms that the *religious terminology* was used in the discourse of the communists before and after the establishment of the State of Israel for the purpose of achieving legitimacy and dominance in three fields: the Palestinian-Arab space, the Arab-Jewish, and the cosmopolitan-space that is identified with communism.

The study also reaches the conclusion that the *religious discourse* constituted a tool for the conglomeration of the groups within these spaces and bridging between them.

Abstracts

AL-MAJALLA

Journal of the Arabic Language Academy

Nazareth, Vol. 10, 2019